حركات الإسلام السياسي
في اليمن

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٠٥)

حركات الإسلام السياسي في اليمن (*)

د. عبد الملك محمد عبد الله عيسى

(*) في الأصل، أطروحة قدمت لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الاجتماعية، علم الاجتماع السياسي، بعنوان «حركات الإسلام السياسي في اليمن: السلفية المتشددة نموذجاً»، بإشراف د. فؤاد أحمد خليل، الجامعة اللبنانية، المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، عام ٢٠١٢.

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

عيسى، عبد الملك محمد عبد الله

حركات الإسلام السياسي في اليمن/ عبد الملك محمد عبد الله عيسى.
٣٥٢ ص. ـ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٠٥)
ببليوغرافية: ص ٣٢٩ ـ ٣٤٢.
يشتمل على فهرس
ISBN 978-9953-82-531-1

١. الإسلام والسياسة ـ اليمن. ٢. الأحزاب السياسية ـ اليمن. أ. العنوان.
ب. السلسلة.

297.272

العنوان بالإنكليزية

Movements of Political Islam in Yemen
by Abdul Malik M. A. Issa

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/يوليو ٢٠١٢

الإهـــداء

إلى روح والدي. . . المعلِّم والمفكِّر والشهيد.

إلى روح أمي . . قرينة قلبي.

إلى روح معلِّمي الذي كان للعزّة عنوان، إلى من كان يخفض جناحه للمساكين ويقارع المستكبرين.

إلى روح الشريد الطريد الذي سكن الجبال حتى آخر عمره، وهو من سبقني إلى هذا العمل.

إلى هؤلاء الذين كانوا نبراس حياتي، وقدوتي وإليهم مودتي،

إليهم أهدي جهدي المُقِلّ،

عسى أن يقبل الله تقصيري وعجزي،

تلميذكم ومحبكم عبد الملك.

شكر وتقدير

كثيرون هم من يستحقون مني الشكر والعرفان وعظيم الامتنان، فالشكر أولاً وأخيراً لمولاي وربّي سبحانه وتعالى الذي ألهمني بحثي وأعانني على إكماله، بأن رزقني من علمه، وأنعم عليَّ من نِعَمِه، وأعطاني الصحة حتى أكملت هذا البحث (فلك اللّهمّ الحمد ولك الشكر والثناء) وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين المنتجبين وصحبه الأخيار وسلّم.

بكلّ الامتنان والعرفان بالجميل أتوجه بجزيل الشكر وعظيم الامتنان متوجهاً أولاً إلى من لا أنساهم والدي ومعلمي من أنتمي إليه أبي العزيز فله مني كل الود والحب والمودة والإجلال وكل معاني الوفاء والعرفان بالجميل جمعني الله وإياه في مستقر رحمته.

وكذلك أمي من أحببت وفقدت ودها ووفاءها وسهرها عليّ، لها مني كل إجلال وإكبار، وإن كنت لا أوفيهم حقّهم، فلهم الفضل، بعد الله، في جهدي المتواضع.

كما أن شكري موصول إلى أستاذي ومعلمي الأستاذ الدكتور فؤاد أحمد خليل أستاذ المنهجية على تفضله بقبول الإشراف على رسالتي وأحاطني برعايته وعنايته منذ كانت خاطرة في الذهن، ثم خطة أولية وحتى إخراجها بصورتها النهائية، وكان لي شرف التتلمذ على يديه في مرحلة الدكتوراه فكان خير موجّه لي، فقد علّمني الأخلاق قبل العلم، وكان لي عطاءً ونموذجاً أقتدي به، وله الفضل بعد الله تعالى في تفجير طاقاتي وإمكاناتي لما لقيته منه من تحفيز واهتمام وإعانة غرست لديّ ثقة علمية مكّنتني من إتمام هذا البحث، كما أن ملاحظاته العلمية والموضوعية ودقة توجيهاته، قد أخرجت هذا البحث، بالشكل الذي هو عليه الآن.

كما وأخصّ بالشكر والعرفان الأساتذة الأجلاء:

الأستاذ الدكتور شوكت أشتي، والأستاذ الدكتور سميح دغيم أستاذَي علم الاجتماع السياسي بالجامعة اللبنانية على قبولهم قراءة الرسالة وملاحظاتهم الدقيقة والصائبة، التي لولاها لما وصلت الرسالة إلى حالتها الراهنة ولكانت ناقصة فاكتملت بملاحظاتهم القيمة، والتي علمتني الكثير ودفعتني إلى مراجعة الرسالة مرة أخرى، فلهم كل محبتي وودي وشكري وعرفاني على جهودهم.

كما وأذكر بالشكر والعرفان الأساتذة الأجلّاء:

الأستاذ الدكتور خليل أحمد خليل والأستاذ الدكتور رضوان السيد أعضاء لجنة المناقشة والحكم على قبولهم الاشتراك في لجنة الحكم على هذه الرسالة وتحمل عناء قراءتها، رغم ضيق وقتهم ومشاغلهم الكثيرة، فجزاهم الله عنّي وعن طلاب العلم خير الجزاء.

إلى كلّ هؤلاء القامات السامقة في علم الاجتماع بالوطن العربي أنحني لهم إجلالاً، وأعتز أن تصدر أسماؤهم بصدر هذه الرسالة كوسام شرف لها أن يكون هؤلاء العظماء اشتركوا في الإشراف والقراءة والمناقشة لمفرداتها.

وهي كذلك للأستاذ الدكتور حمود صالح العودي أستاذ ورئيس قسمي علم الاجتماع وقسم الخدمة الاجتماعية سابقاً بجامعة صنعاء، والأستاذ الدكتور عبده علي عثمان، والأستاذة الدكتورة نورية علي حمد، والأستاذ الدكتور عادل مجاهد الشرجبي، والأستاذ الدكتور فؤاد الصلاحي، الذين أثروا هذه الدراسة بملاحظاتهم القيّمة. وأودّ أن أعرب عن امتناني العميق لأساتذتي الأجلاء بمعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، وكذلك لأساتذتي الأجلاء بقسم علم الاجتماع في جامعة صنعاء.

كما أشكر الأستاذة الجليلة الدكتورة سعاد الحكيم التي غمرتنا بلطفها وأدبها الجمّ في تعاملها معنا وبمساعدتها لنا في تحكيم الاستبيان فكانت مثال الصدق والوفاء، وشكري موصول للأساتذة الأجلّاء الدكتور إبراهيم محسن عميد المعهد العالي للدكتوراه، والدكتور أحمد أمين بيضون الذي كان لنا نعم الوالد ونعم الصديق في غربتنا، وكان لا يبخل علينا بوقته وجهده وملاحظاته وبمؤلفاته في سبيل وصولنا إلى نهاية رسالتنا، وشكري موصول للدكتور سليمان الديراني والدكتور طلال عتريسي والدكتور زهير حطب والدكتور علي

الموسوي الذين لم يبخلوا علينا بمجهودهم وملاحظاتهم خلال مرحلة الدراسة.

وهي كذلك للوالد العزيز القاضي الدكتور يحيى محمد الجرافي على دعمه المتواصل الذي لا ينسى، والأستاذ القاضي عبد الرحمن المتوكل فجزاهم الله عني خيراً.

كما أقدّم شكري وعرفاني للأساتذة الأجلاء الدكتور خالد أحمد القيداني، والدكتور محمد يحيى النجار، والدكتور فوزي محمد الشامي، والدكتور محمد عبد المقصود والأستاذ مصطفى النويدرة والأستاذ عصام حميد الدين، الشكر لهم على وقوفهم معي في دراستي، وتشجيعهم لي لمواصلة البحث بجد ومثابرة.

وشكري وعرفاني لأحبّتي ومن إليهم محبتي ومودتي أسرتي، إخواني وأخواتي وابني (غدير وشهاب الدين) وأبناء وبنات إخواني وأخواتي جميعهم، وأخص بالعرفان أم شهاب الدين. . .

قائمـة المحتويـات

القسم الثاني
الإطار الإجرائي
(مجال الدراسة وأبعادها الميدانية)

قائمـة الجـداول

خلاصة الكتاب

ـ ١ ـ

أصبح الإسلام السياسي الشغل الشاغل للباحثين والمهتمين؛ فهو في المدى المنظور العامل الأكبر تأثيراً في المجتمعات العربية الإسلامية؛ إذ إن للدِّين دوراً كبيراً في المجتمع من بوابته الثقافية والسياسية، وحتى الاقتصادية، وهو ما يطرح أمامنا إشكالية أساسية هي: كيف نفهم المجتمعات العربية ـ الإسلامية اليوم؟

إن موضوع البحث من المواضيع المتغيرة والمتطورة في جميع جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية. وهو بحاجة إلى كثير من التدقيق والمتابعة، الأمر الذي حاولنا فيه جاهدين أن نركّز على مجمل هذه الجوانب والعوامل المختلفة التي أدت إلى نشوء وتطور ظاهرة التطرف الديني في المجتمع اليمني، من خلال التركيز على جوانب مختلفة، كالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية، وهي الجوانب التي غذت التيارات السّلفية المتشددة، وجعلت منها رقماً صعباً في المعادلة الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمع اليمني.

وبعيداً عن الكلام النظري، رغم أهميته، جعلت من الميدان شاهداً على هذا البحث حتى يكون بحثاً ميدانياً بامتياز، يسبر أغوار هذا المجتمع، ويقيس اتجاهاته نحو التطرف الديني، وكيف ينظر المجتمع إليه، وما هي عوامله وأسبابه والتأثيرات التي لحقت به. فكل حركة اجتماعية، سواء كانت دينية أو غير دينية، إسلامية أو علمانية، تقوم على مرتكزات فكرية وإلى جانبها مرتكزات اجتماعية وبيئة خصبة لتلقفها، وعوامل خارجية تجعلها قابلة للعيش.

من هنا كانت ضرورة معرفة العوامل المختلفة، من الفقر والتدخلات الخارجية والبيئة السياسية والتمييز، وغيرها من العوامل التي أعتبرها عوامل أساسية لتكوين بيئة مثالية لجنوح أي مجتمع نحو التطرف الديني، أو قد يكون تطرفاً من نوع مختلف. وبسبب طبيعة وتكوين المجتمع اليمني المحافظ والمتمسك بالعادات والتقاليد القريبة من نهج الإسلام، كان هذا التطرف دينياً في الأساس.

المجتمع اليمني من المجتمعات التقليدية والمحافظة، ويعود ذلك إلى أسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية. فبنيته الاجتماعية لم تشهد تغيراً اجتماعياً بنيوياً، نتيجة انغلاقها على نفسها، فبقي مجتمعاً محافظاً على عاداته وتقاليده التي ترسخت في القرون الماضية واستمرت إلى الآن[1]؛ فهو مجتمع متجانس ليس فيه أقليات عرقية[2] خارج تماسك المجتمع أو مختلفة عنه في العادات والتقاليد، فاليمن مكوَّن من أصل سلالي واحد هي السلالة العربية بشقيها القحطانية والعدنانية، كما أن المجتمع اليمني مجتمع قبلي في الأساس.

يبلغ عدد سكان اليمن ١٩,٦٨٥,١٦١ نسمة، حسب التعداد العام الذي أُجري عام ٢٠٠٤. وهو مجتمع فتي؛ إذ تبلغ نسبة من هم في الفئة صفر ـ ١٩ عاماً أكثر من ٥٢ بالمئة من إجمالي عدد السكان[3]. وينقسم السكان بين الريف والحضر، حيث تبلغ نسبتهم في الريف حوالى ٧١,٤ بالمئة وفي الحضر ٢٨,٦ بالمئة، ويصل عدد القرى إلى ١٢٩,٦١٠ قرى، تمتاز بوعورة مسالكها التي تفرض عليها عزلة وصعوبة في التواصل[4].

يغلب على المجتمع اليمني الطابع القَبَلي، فهو متجذر في الشعور العام لدى المجتمع اليمني، وإن كان يختلف الشعور بالانتماء القَبَلي قوة وضعفاً تبعاً لاختلاف المناطق، إلا أنه يظل قوياً، مقارنة بالانتماء القَبَلي في بلدان الجوار.

---

(١) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ترجمة سحر سعيد (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٩٢.

(٢) قبل الإسلام وبعده استقرّت في اليمن جماعات عرقية مختلفة (أحباش، فرس، أتراك)، إلا أنها اندمجت في سكان البلاد اندماجاً شبه كلّي، إن لم يكن كليّاً. انظر: حسين علي الويسي، **اليمن الكبرى** (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٦٢)، ص ١٥٨، نقلاً عن: قائد نعمان الشرجبي، **الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦)، ص ٥٣.

(٣) **كتاب الإحصاء السنوي ٢٠٠٨** (صنعاء: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، ٢٠٠٩)، ص ٧٢ و٧٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ و٧٢.

ويعود ذلك إلى أن القبيلة في اليمن تمارس سلطة أقوى من سلطة الدولة، فرئيس الجمهورية، على سبيل المثال، من قبيلة حاشد اليمنية، أقوى القبائل اليمنية وأوسعها انتشاراً، ورئيس مجلس النواب اليمني السابق ينتمي إلى القبيلة نفسها، وكذلك أغلب العسكريين ورجال الأعمال المؤثرين في السلطة.

فمفهوم السلطة لدى القبيلة مفهوم شامل وواسع، لا تمثّله سلطة الدولة فقط بل يمثّله أيضاً العرف القَبَلي الذي يُعتبر فوق القانون وقبله، في ظل انتشار السلاح بشكل واسع في مناطق القبائل التي ظلت تمثّل وحدات قتالية محاربة مستقلة لا تحتكم إلى القانون، وغالباً ما تنشأ علاقات صراع بين تجمعات القبائل في مناطق الشمال والجنوب، وترجع في الأساس إلى خلاف بسبب الأرض أو المياه، فتثور قضايا ثأر في ما بينها.

وقد بقي العامل القَبَلي فاعلاً سياسياً مهمّاً في الحياة الاجتماعية اليمنية منذ ما قبل الثورة (١٩٦٢)، وحتى في أثناء قيامها، فكان مشائخ القبائل أعضاء في ما يسمّى مجلس الدفاع الوطني الأعلى، وحظوا بدرجة وزير وبامتيازات مالية كبيرة، وتكرس ذلك بإنشاء المجلس الأعلى للقبائل الذي يرأسه رئيس الجمهورية.

تتكوّن بنية المجتمع اليمني السياسية من نظام الدولة السياسي، والأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني المتعددة الانتماءات والاتجاهات، والمقدَّر عددها بـ ٤٧٢٣ منظمة[٥] متركزة غالباً في المدن الرئيسية، وتُراوح بين جمعيات خيرية ونقابات وجمعيات اجتماعية ومؤسسات خيرية واتحادات وجمعيات ثقافية، انسجاماً مع التزامات اليمن بمبدأ الديمقراطية والتعددية السياسية كآلية للحكم، وفق ما ينص عليه الدستور واتفاقية الوحدة اليمنية.

يعرّف **قاموس العلوم الاجتماعية** القبيلة بأنها نسق من التنظيم الاجتماعي يشمل عدة جماعات محلية، مثل: القرى، والبدنات، والعشائر. وتقطن القبيلة إقليماً مشتركاً وتتحدث لغة واحدة، وتسودها بنية ثقافية مشتركة، وترتكز على مجموعة من العواطف الأولية (البدائية)[٦].

يُجمع كثير من الباحثين والمؤرخين على أن المجتمع والدولة في اليمن

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩٠.

(٦) Julius Gould and William L. Kolb, eds., *A Dictionary of the Social Sciences* (New York: The Free Press, 1969), p. 729.

اعتمدا على النظام القَبَلي، وأن غالبية القبائل في اليمن تميزت بحياة الاستقرار؛ فهي قبائل مستقرة وتشارك الحضر في جميع خصائصهم، وتربطها مصالح مشتركة، من سكن وزراعة وتجارة وضرائب. وبناء القبيلة في اليمن هو، رغم استمراريته شكلاً، في حركة متغيرة تقتضي أن ينتظم وفق صيغ اجتماعية ملائمة[٧].

كما اتسمت القبائل اليمنية منذ القدم بثقافتها ونظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويرى بعض الباحثين أن القبائل اليمنية تشكّل ما يقرب من ٨٥ بالمئة من إجمالي سكان اليمن، ويقدر عدد القبائل بـ ١٦٨ قبيلة موزعة في شتى مناطق اليمن. ورغم تعدد هذه القبائل، فإن المجتمع اليمني مجتمع متجانس ثقافياً ومندمج اجتماعياً، وتعدده ليس تعدداً اجتماعياً أو إثنياً[٨].

ـ ٢ ـ

ويمكننا هنا تصنيف حركات الإسلام السياسي في اليمن إلى ثلاثة اتجاهات أساسية:

١ ـ الإخوان المسلمون، وجماعات الإسلام التقليدية السّلفية بجميع تياراتها.

٢ ـ تنظيمات إسلامية حديثة النشأة بعد الوحدة عام ١٩٩٠، وهي تمثّل مجموعات صغيرة ومحدودة، كحزب الحق بتحالفاته (زيدية، حنفية، شافعية ـ صوفية)، واتحاد القوى الشعبية، وحركة العمل والتوحيد، ولكن ليس لها تأثير كبير، إذ تم حل حزب الحق عام ٢٠٠٦ بواسطة أمينه العام، وحدث أيضاً انشقاق في حزب اتحاد القوى الشعبية واضمحلال أي تأثير له سوى التأثير الذي يمارسه في ظل ما يسمّى اللقاء المشترك المعارض.

٣ ـ حركات إسلامية حديثة النشأة، كالحركة الحوثية وأنصار الشريعة.

تسارعت الأحداث على الساحة اليمنية، وانطلق في يوم السبت ١٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ الحراك الثوري، الذي اعتُبر مؤشراً على التأزم الذي بلغته الأوضاع المتردية في اليمن. كان هذا الحراك في بداياته مبادرة فردية لشباب

---

(٧) محمد محسن الظاهري، **المجتمع والدولة دراسة لعلاقة القبيلة بالتعددية السياسية والحزبية: الجمهورية اليمنية كنموذج تطبيقي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤)، ص ١٥٠.

(٨) لتفاصيل أكثر، انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

الجامعة الذين ضاقوا ذرعاً بالأوضاع الاقتصادية المتدهورة، وانعدام فرص العمل وعدم قدرتهم على مواصلة الدراسة في ظل الارتفاع المتصاعد للرسوم الدراسية والسكن. وكان معظم هؤلاء من الحركات اليسارية[٩].

هذا الحراك انطلق لأسباب اقتصادية، انضافت إليها أسباب مجتمعية، كالجهل والأميّة البالغة نسبتها بين السكان ٧٦,٨ بالمئة، حسب إحصاء عام ٢٠٠٤، مقسَّمة إلى ٤٥,٣ بالمئة أمية كاملة، و٣١,٥ بالمئة لا يستطيعون سوى القراءة والكتابة، ولم يحصلوا على أي تعليم رسمي. وفي الإحصاء نفسه، نلاحظ أن نسبة الحاصلين على التعليم الأساسي هي ١٢ بالمئة فقط، والتعليم الثانوي ٨,٢ بالمئة، والتعليم الجامعي (فأعلى) ٢,٣ بالمئة.[١٠]. أضف إلى ذلك انتشار الفقر، إذ يعيش ٤٢ بالمئة من عدد السكان تحت خط الفقر، وفي ظل قوة تأثير القبيلة.

وسرعان ما تلقفت أحزاب المعارضة اليمنية (اللقاء المشترك، بما فيه حركة الإخوان المسلمين وحزب التجمع اليمني للإصلاح) هذا الحراك الشبابي، واستطاعت توظيفه في الصراع السياسي الذي كان قائماً منذ سنتين بينها وبين الحزب الحاكم (المؤتمر الشعبي العام)، وفرضت أمراً واقعاً عبر الاعتصام في شارع الدائري الغربي الذي يمتد مسافة ١٠ كم ابتداء من جامعة صنعاء القديمة وحتى مقر الفرقة الأولى مدرع، وقائدها علي محسن الأحمر القائد العسكري المنشق عن الجيش اليمني[١١].

وضعت الحركة الشبابية حركات الإسلام السياسي في اختبار حقيقي أمام الناس، الذين كانوا يتطلعون إلى موقفها من حراكهم السلمي. وقد انقسمت هذه الحركات في موقفها بناءً على تقديراتها لمصالحها المرتبطة بالنظام القائم وبمراكز القوى.

---

(٩) رضوان الشريف، «مظاهرات طلابية في جامعة صنعاء والأمن يفرّقهم،» **الوطن** (اليمن)، ١٨/١/٢٠١١، و«مظاهرة طلابية أمام جامعة صنعاء تنديداً بالأوضاع الداخلية،» **اليوم السابع**، ٢٢/١/٢٠١١.

(١٠) **كتاب الإحصاء السنوي ٢٠٠٨**، ص ٣٣٥.

(١١) «اعتصام طلاب جامعة صنعاء للمطالبة بسقوط الرئيس صالح، والمشترك يدعو أعضاءه للانضمام،» الوحدوي نت (٢٠ شباط/فبراير ٢٠١١)، <http://www.alwahdawi.net/news_details.php?lng=arabic&sid=7116>،

وتاريخ ٢٠ شباط/فبراير ٢٠١١، هو تاريخ انضمام اللقاء المشترك بكافة أحزابه إلى الحراك الثوري الشبابي بعدما يقارب الشهر من انطلاق المظاهرات الطلابية.

ـ ٣ ـ

تتشكّل حركات الإسلام السياسي في اليمن من أربع قوى رئيسية هي: حركة الإخوان المسلمين، ويمثّلها حزب التجمع اليمني للإصلاح؛ حركة أنصار الله (حركة الحوثيين)؛ الحركات السّلفية بمختلف اتجاهاتها؛ حركة أنصار الشريعة (تنظيم القاعدة).

تُعتبر **حركة أنصار الله (حركة الحوثيين)** حديثة النشأة، مقارنةً بالحركات الإسلامية الأخرى، وهي نشأت أساساً بسبب الصراع الذي كان دائراً بين القوات النظامية الحكومية وأحد كبار علماء الزيدية في حزيران/يونيو ٢٠٠٤ هو حسين بدر الدين الحوثي[١٢] الذي كان يرفع شعار معاداة أمريكا: «الله أكبر، الموت لأمريكا، الموت لإسرائيل، اللعنة على اليهود، النصر للإسلام»، وهو تطوير لشعار الإمام الخميني في فترة الثورة الإسلامية في إيران.

يعيد الكثير من الباحثين النشأة الفكرية للحركة إلى أوساط الثمانينيات، عندما قررت مجموعة من شباب المذهب الزيدي تكوين تنظيم فكري للدفاع عن الظلم اللاحق بالمذهب الزيدي وعدم تدريس تعاليمه وتهميشه وعدم السماح بطباعة كتبه وتدريسها[١٣]. وتبلورت هذه الفكرة وخرجت إلى أرض الواقع بعد قيام الوحدة اليمنية في العام ١٩٩٠، وذلك عبر إنشاء ما سمّي وقتها منتدى الشباب المؤمن الذي كان ينظّم دورات صيفية تستغرق ثلاثة أشهر، لتعليم مبادئ وأسس المذهب الزيدي لأبناء المذهب.

يؤشر الواقع إلى أن «الصراع ـ بين الحركة الحوثية والنظام اليمني ـ نشأ بسبب مجموعة معقّدة من الهويات الطائفية المتنافسة ونقص التنمية الإقليمية، والشكاوى الاجتماعية والاقتصادية المتصورة، والتظلمات التاريخية. وقد تفاقم الصراع بسبب التوترات بين السكان الأصليين الشيعة الزيديين، والأصوليين السلفيين السنّة الذين جرى نقلهم إلى المنطقة. كما أن التناحر القَبَلي عقّد

---

(١٢) أحمد محمد الدغشي، **الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراسة منهجية شاملة: طبيعة النشأة والتكوين، عوامل الظهور وجدلية العلاقة بالخارج، مشاهد المستقبل** (صنعاء: مكتبة خالد بن الوليد؛ دار الكتب اليمنية، ٢٠٠٩)، ص ١٤٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤، وكريستوفر بوتشيك، «الحرب في صعدة: من تمرّد محلّي إلى تحدٍّ وطني،» مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، برنامج الشرق الأوسط، العدد ١١٠ (نيسان/أبريل ٢٠١٠)، ص ٧.

الأمور بسبب استعانة النظام بجند مقاتلين قبليين من قبائل منافسة لمكافحة التمرد»(١٤).

أسقطت الحركة الحوثية محافظة صعدة بالقوة العسكرية، وأخرجتها عن سيطرة القوات الحكومية في وقت مبكر بعد اندلاع الثورة الشبابية، وعمدت إلى تزكية أحد الموالين لها في الانتخابات لمنصب محافظ صعدة(١٥). كما ساهمت في إسقاط محافظة الجوف بالشراكة مع قوات موالية لحركة الإخوان المسلمين ـ حزب التجمّع اليمني للإصلاح ـ وإخراجها عن سيطرة القوات الحكومية الرسمية، وتعيين محافظ لها في شكل شخصية توافقية بين طرفي الصراع في المحافظة، أي الحوثيين والإخوان المسلمين(١٦).

رفضت الحركة الحوثية المبادرة الخليجية بشأن اليمن، واعتبرتها مؤامرة أمريكية والتفافاً على ثورة الشعب اليمني حتى لا يحقق كامل أهدافه، ودعت إلى مقاطعة الانتخابات الرئاسية التي قامت على أساس هذه المبادرة، ولكنها وافقت على الدخول في الحوار الوطني الذي كان من المزمع عقده خلال الفترة القادمة(١٧).

أما حركة الإخوان المسلمين، فتُعتبر من أكثر حركات الإسلام السياسي انخراطاً في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي في المجتمع اليمني. كما أنها تمثّل الشريحة الأكبر من حيث عدد الأتباع، وحتى من ناحية التأثير، وذلك لأسباب كثيرة، منها انضمام معظم مشائخ القبائل المؤثرين لهذه الحركة، وكبار رجال الأعمال وقادة عسكريين مؤثرين في المشهد السياسي والعسكري اليمني؛ فمن ناحية مشائخ القبائل، يُعَدّ الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر وأبناؤه وسنان أبو لحوم وأبناؤه، وهم من كبار مشائخ اليمن منضويين تحت لواء حزب التجمّع اليمني للإصلاح الذي يمثّل حركة الإخوان المسلمين في اليمن، كما ينتمي إليها القائد

(١٤) بوتشيك، المصدر نفسه، ص ٨.

(١٥) عبده عايش، «اتهام إيران بعرقلة المبادرة الخليجية باليمن،» الجزيرة نت، ٢٠/ ٥/ ٢٠١٢، <http://www.aljazeera.net/news/pages/e5808e20-00db-4503-b536-c3fa13a56140>.

(١٦) «نهبوا اللواء ١١٥ والأمن المركزي: الجوف تسقط في أيدي الحوثيين،» **الوطن** (صنعاء)، ٢٣/ ٣/ ٢٠١١.

(١٧) **كتاب الإحصاء السنوي ٢٠١٠** (صنعاء: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، ٢٠١١)، و«نبذة تعريفية عن محافظة أبين،» المركز الوطني للمعلومات (اليمن)، <http://www.yemen-nic.net/gov er/apyan/brife>.

العسكري علي محسن الأحمر الذي يملك ٥٠ بالمئة من موارد الجيش اليمني[١٨].

ولـم يكن نفوذهم مقتصراً على مجالي الأوقاف والإرشاد والتربية والتعليم، بل إنهم تغلغلوا في معظم مفاصل الدولة، سواء منها المؤسسات الأمنية والعسكرية أو الدبلوماسية والصحفية. وعند اندلاع الحراك الشبابي وانضمام حركة الإخوان المسلمين في اليمن إلى هذا الحراك، وبعد حدوث مجزرة جمعة الكرامة يوم ١٨ آذار/مارس ٢٠١١، انشق معظم الوجوه البارزة المحسوبة على الإخوان، من وزراء، وسفراء لليمن في عدد من الدول العربية والغربية، ورؤساء تحرير صحف رسمية ومسؤولين في وكالة الأنباء اليمنية سبأ، وقادة أجهزة أمنية وعسكرية. ومن هؤلاء اللواء علي محسن الأحمر قائد المنطقة الشمالية الغربية وقائد الفرقة الأولى مدرع. وقد استولت قواته على الأجزاء الشمالية من العاصمة اليمنية صنعاء، بما فيها منطقة الاعتصامات التي قام بها الشباب.

كما قام أبناء الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر، وخاصة الابن الأكبر صادق بن عبد الله بن حسين الأحمر شيخ مشائخ قبيلة حاشد وعضو التجمّع اليمني للإصلاح، بالاستيلاء على مؤسسات الدولة في المناطق المجاورة لمنطقة الحصبة، حيث منزله.

أما تيارات **الحركة السّلفية في اليمن**، فتنقسم إلى ثلاثة: **الأول** تيار تقليدي يُعتبر الأقرب إلى مؤسس السّلفية في اليمن الشيخ مقبل الوادعي، وهو متأثر بمشائخ السّلفية في العربية السعودية كالشيخ محمد بن أمان الجامي، الإثيوبي الأصل والمدرّس في الجامعة الإسلامية، والشيخ السعودي ربيع بن هادي المدخلي[١٩]؛ **الثاني** تيار جمعية الحكمة، وهو متأثر بالشيخ المصري عبد الرحمن عبد الخالق في الكويت وجمعية إحياء التراث الكويتية؛ **الثالث** تيار جمعية الإحسان، وهو متأثر بالشيخ السوري محمد سرور، ويسمّى في اليمن بالتيار السروري.

كانت الحركة السّلفية، التي يمثّلها يحيى الحجوري وأبو الحسن المأربي،

---

(١٨) هشام القروي، «ثورة اليمن: استبدال علي عبد الله صالح أم استبدال مؤسسات مفوتة؟،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات (٢ أيار/مايو ٢٠١١)، ص ٨، <http://www.dohainstitute.org/Home/Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/fd53340c-3417-426f-9988-a3cb1eb9dfe8>.

(١٩) أحمد محمد الدغشي، **الفكر التربوي لتنظيم القاعدة** (بيروت: الانتشار العربي، ٢٠١٢)، ص ١٠٧.

وخاصة التيار التقليدي أو المقبلي (نسبة إلى مقبل بن هادي الوادعي، مؤسس السّلفية في اليمن)، منسجمة مع ما تدعو إليه من مبادئ، وخاصة مبدأ طاعة ولي الأمر، فكانت الحركة الوحيدة من حركات الإسلامي السياسي التي وقفت مع النظام عبر الفتاوى المتعددة والخطابة في الناس بحرمة الخروج على ولي الأمر، وطالبت الشباب بالخروج من الساحات[٢٠]، واستمرت على ذلك حتى تنحّي الرئيس عن السلطة.

أما باقي التيارات السّلفية، فمرت مواقفها بمرحلتين، كانت في أُولاهما تقف في معظم بياناتها ضد الخروج على الحاكم الظالم إلا بالوسائل الشرعية وليس بالوسائل التي تؤدي إلى فتنة وسفك دماء، كالتظاهرات[٢١].

بعد الحراك الثوري، طوّرت التيارات السّلفية موقفها من العمل السياسي رغم أنها كانت لا تؤمن به إطلاقاً، وتخطّئ الإخوان المسلمين لأنهم دخلوا في اللعبة السياسية. فأنشأت في ١٤ آذار/ مارس ٢٠١٢ أول حزب سياسي سلفي تحت اسم «اتحاد الرشاد اليمني»، الذي يضم في عضويته معظم التيارات السّلفية اليمنية الثلاثة، ما عدا بعض المشائخ السلفيين التقلديين، أمثال الشيخ يحيى الحجوري والشيخ محمد الإمام، وآخرين قريبين من هذا التيار التقليدي. إلا أن الغالب على هذا الحزب هو تيار الجمعيات، كجمعية الحكمة وجمعية الإحسان وتيار أبو الحسن المأربي[٢٢].

وفي ما يتعلّق بـ **تنظيم القاعدة**، فإنه يتمثّل في اليمن في حركة حديثة النشأة هي حركة أنصار الشريعة، إذ أُعلنت في بداية كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩[٢٣] تحت اسم تنظيم قاعدة الجهاد في جزيرة العرب، علماً بأنها كانت على شكل أفراد منذ ثمانينيات القرن المنصرم، عندما كان يتم تجنيد الشباب

(٢٠) «مجلة فورين بوليسي: فشل الحركات الإسلامية بالاندماج في العملية السياسية في اليمن يهدّد باندلاع حرب طائفية،» عدن الغد (١٢ شباط/ فبراير ٢٠١٠)، <http://adenalghad.net/print/news/7493.htm>.

(٢١) «الناطق الرسمي باسم الائتلاف السلفي: على الرئيس صالح أن يقتدي بالحسن بن علي ويترك السلطة حقناً لدماء المسلمين،» حاوره عبد الرزاق الجمل، التغيير، ١٨/ ٥/ ٢٠١١، <http://www.al-tagheer.com/news 29868.html>.

(٢٢) «السلفيون في اليمن يشهرون أول حزب سياسي تحت مسمى «اتحاد الرشاد اليمني»،» المصدر أون لاين (١٤ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://almasdaronline.com/index.php?page=news&article-section=1&news_id=29742>.

(٢٣) الدغشي، **الفكر التربوي لتنظيم القاعدة**، ص ٢٧.

اليمني للقتال في أفغانستان ضد الوجود السوفياتي، بواسطة وكالة المخابرات المركزية (CIA) الأمريكية والاستخبارات السعودية، وبالاستعانة بعلماء دين محليين أمثال الشيخ عبد المجيد الزنداني رئيس جامعة الإيمان اليمنية.

اعتبر الشيخ أنور العولقي، الذي يُعَدّ من أبرز منظّري القاعدة، أن ما يجري من ثورات في الوطن العربي خطوة في الاتجاه الصحيح، وأن ما يحصل سيمنح المجاهدين فرصة للتنفس مرة أخرى بعد ثلاثة عقود من الاختناق[٢٤].

خلال وقت قصير من العام ٢٠١١، بسط التنظيم نفوذه على مناطق واسعة من محافظتي أبين وشبوه، ويرجع السبب إلى موقعيهما الجغرافي، فهما تقعان في مناطق جبلية وعرة، وقريبتان من الشاطئ على خليج عدن الذي ينشط فيه التهريب بشكل كبير جداً، وهو ما يسمح بوصول الشباب الصومالي المجاهد، وحتى بعض المقاتلين من أفغانسان وباكستان، عبر المحيط الهندي إلى الشواطئ اليمنية القريبة[٢٥]. وتُعتبر هاتان المحافظتان ذواتي كثافة سكانية منخفضة؛ فعدد السكان في محافظة أبين لا يتعدى ٥٠٠ ألف نسمة، ومساحتها ١٦٩٤٣كم^{٢}، وعدد سكان محافظة شبوه لا يتعدى ٥٢٥ ألف نسمة ومساحتها ٤٢٥٨٤كم^{٢}. كما أن سكانهما يبدون تعاطفاً محلياً مع قادة تنظيم قاعدة الجهاد الذين ينتمون إلى هذه المناطق، كمحمد عمير العولقي وجلال بلعيدي، في ظل ضعف القوة القَبَلية القادرة على منعهم من السيطرة على هذه المناطق، كما هو حاصل في شمال اليمن، حيث القوة القَبَلية متمرسة على القتال وذات كثافة سكانية عالية. أضف إلى ذلك البُعدَ المذهبي، فأبناء الجنوب هم في الأغلب الأعم من المذهب الشافعي أو من السلفيين[٢٦].

رغم هذا الانقسام الشكلي، فإن هناك حراكاً دينياً وحيوية في اعتناق الأفكار الدينية في اليمن. وليس ثمة جمود في الحركة بين المذاهب الإسلامية

---

(٢٤) نواف عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات (١٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٢)، ص ٣٢، <http://www.dohainstitute.org/Home/Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/881543a9-bcf9-4893-bedc-7733797beabc>.

(٢٥) «الدفاع تقول إن البحرية أغرقت ١٠ قوارب للقاعدة: الجيش يسيطر على زنجبار عاصمة أبين ويبدأ عملية «السيوف الذهبية» واشتباكات عنيفة في شقرة،» المصدر أون لاين (١٢ حزيران/ يونيو ٢٠١٢)، <http://almasdaronline.com/index.php?page=news&article-section=1&news_id=33063&utm_source=twitterfeed&utm_medium=facebook>.

(٢٦) **كتاب الإحصاء السنوي ٢٠١٠**، و«نبذة تعريفية عن محافظة أبين،» المركز الوطني للمعلومات (اليمن).

في اليمن، كما هو شائع في مجتمعات عربية أخرى كلبنان والعراق على سبيل المثال؛ إذ في إمكان الفرد في اليمن أن ينتمي إلى الإخوان المسلمين، وينتقل في اليوم التالي إلى الزيدية، أو العكس، من دون أية صعوبة تُذكر. ويمكن إرجاع السبب في ذلك إلى أن الظاهرة المذهبية في اليمن ليست بحدة الصراع الذي تشهده بعض الدول الأخرى، فهناك مساحة كبيرة جداً من التعايش والتسامح والتجانس المجتمعي، وذلك يرجع في جزء منه إلى طبيعة المذهبين الزيدي والشافعي اللذين يتشكّل منهما أغلب الشعب اليمني، حيث إن المذهب الزيدي قريب من مذاهب أهل السنّة، فالفقه الزيدي هو فقه حنفي في معظمه، وكذلك المذهب الشافعي الذي هو في معظمه صوفي يشتهر بالتسامح والتعايش والقبول بالآخر، إضافة إلى أن طبيعة المجتمع اليمني تتسم بالمرونة.

ـ ٤ ـ

يمكن القول إن هناك أوجه شبه عدة بين معظم الحركات الإسلامية المعاصرة، سواء كانت سنية أو شيعية، فكلها، من حيث الشكل، ذات أسماء دينية تميزها من الأحزاب والجماعات الأخرى، ومن حيث المضمون ذات خطاب سياسي لا يخلو من التعابير الدينية والإيحاء بأنها تتحدث باسم الدِّين. وهي تسعى إلى الالتزام بتجديد الأمة بالعودة إلى الأصول الأولى للإسلام، وإلى الدعوة إلى الجهاد للدفاع عن مقدسات الإسلام والأمة، وتجمع بين المذهبية والدعوة إليها والعمل السياسي والاجتماعي على حد سواء، وتبدي الاستعداد للتضحية من أجل الإسلام وتحدّي السلطة السياسية والدينية.

ولأن الحديث يتناول حركات الإسلام السياسي، ينبغي التعرّف على الأساس الفكري الذي يملي على هذه الحركات تصرفاتها، بغية الوصول إلى طريقة عملها أو فهمها، فكثير من الباحثين يندهشون عندما يرون الاختلافات بين التيارات الإسلامية إلى درجة العداء والتمادي في التكفير والتفسيق المتبادلين[٢٧].

تختلط الأوراق كثيراً بين الثابت المشترك بين المسلمين (العقيدة) والخصومة السياسية التي تغلّفها العصبية الرافضة للآخر. ويمكن القول في هذا المجال إن

(٢٧) وهذا ما لا يحتاج إلى برهان في ما يعرفه جميع الناس من خلاف بين حركات إسلامية شيعية وأخرى سنّية أو سنية ـ سنية أو شيعية ـ شيعية كما في العراق مثلاً، إضافة إلى الخلافات المستَعِرة بين الحركات السّلفية وغيرها من الحركات الإسلامية.

الاختلاف الأساسي بين حركات الإسلام السياسي ما هو إلا خلاف سياسي شكلي لا جوهري، بدأ تاريخياً حول مسألة سياسية هي الإمامة، وما زال إلى اليوم خلافاً سياسياً حول الحكم، وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم في الإمامة(٢٨)، إلا أنه يلبس لبوس الأيديولوجيا، وهذا ما سنحاول عرضه من خلال معرفة وتشريح الأساس الفكري الذي تقوم عليه حركات الإسلام السياسي عامة، وفي اليمن بشكل خاص.

بيد أن من غير الممكن الحديث عن حركات الإسلام السياسي باعتبارها وحدة واحدة، إذ هي متعددة الرؤى والتصورات والاستراتيجيات والتكتيكات والتنظيمات والجماعات، بل إن تعدّديتها تجاوزت التنظيمات المختلفة لتطاول التنظيم الواحد(٢٩).

وفي هذا الصدد يمكننا تأكيد جملة أمور لا تختلف عليها حركات الإسلام السياسي بمختلف تياراتها واتجاهاتها وتعددها، ونلخصها في الآتي:

١ ـ إن جميع حركات الإسلام السياسي تعتبر الإسلام ديناً ودولة، أي إنها لا تؤمن بنظرية فصل الدِّين عن الدولة إطلاقاً، وتعتبرها خروجاً عن الإسلام، لأن الإسلام أتى لينظّم شؤون الناس الدينية والدنيوية، وهو ما يُعرف عندها بالحاكمية لله. ولا مجال في الإسلام لحكم ينطلق من الشعب منقطعاً عن الحاكمية الإلهية ومعاني الإيمان، لأن الإسلام دين توحيد، بينما حكم الديمقراطية حكم لا ديني، والإسلام لا يفرّق بين دين ودنيا، وحياة عامة وحياة خاصة؛ فحكم الشعب خارج إدارة الدين ضرب من شرك بالحاكمية التي هي لله وحده دون الناس، كما أن الإسلام ليس ممارسة سياسية معزولة بل هو نظام حياة متكاملة في الأسرة والمجتمع والمعاملات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أيضاً. وما الناس إلا مستخلفون في الأرض بشرط الخضوع لله ولحاكميته، وهم ملتزمون بشرعه وبهذه الخلافة، وعند أول مخالفة تتم العودة إلى النص المقدس في ضوء مصادر التشريع الديني الملزمة لكل فرد في الأمة عبر علمائها وأمرائها.

٢ ـ تعتبر حركات الإسلام السياسي كلها أن القرآن والسنّة هما مصدرا

---

(٢٨) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ط ٢ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

(٢٩) هشام جعفر وأحمد عبد الله، «التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط،» في: حسن الترابي [وآخرون]، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢٣٥.

التشريع وإن اختلفا في الشكل، من حيث إن مصادر السنّة عند الشيعة غير مصادر السنّة عند أهل السنّة.

٣ ـ تؤمن حركات الإسلام السياسي كافة بالعودة إلى السلف الصالح وإن اختلف تعريفه بينها، فأهل السنّة يعتبرون السلف الصالح الصحابة كلهم، والشيعة يعتبرون السلف الصالح أئمة أهل البيت.

٤ ـ تؤمن حركات الإسلام السياسي ببناء المجتمع المثالي الخالي من الفساد الأخلاقي والخواء الروحي، وبناء الأسرة المسلمة المحافظة.

٥ ـ تؤمن حركات الإسلام السياسي بعالمية حركتها، وبأنها ليست حركة محلية في إطارها القُطري بل تشمل محيطها العربي والإسلامي والعالمي، لأن الإسلام عالمي بطبعه.

٦ ـ تعتبر حركات الإسلام السياسي أن السلطة الشرعية هي سلطة العلماء، وأنه لا بد للجماعة من أمير وإن اختلفت التعابير أو التسميات من حركة إلى أخرى، فمن ولاية الفقيه أو المرجعية الدينية لدى حركات الإسلام السياسي لدى المسلمين الشيعة، إلى المرشد العام لدى جماعة الإخوان المسلمين السنّة، أو زعماء الحركات وعلماء الدِّين في التيارات السّلفية المختلفة.

على أن ليست المذاهب الدينية أو الحركات الدينية كلها تقول بذلك، فـ «هناك رأي آخر أكد الخيار البشري، ولم يعتقد بأن إقامة الإمامة واجب شرعي بل واجب عقلي، لأنها تؤمن المصالح المدنية (أو العقلية) للجماعة، وهذا هو الرأي الراجح لدى المعتزلة والزيدية»[٣٠].

ـ ٥ ـ

تأثرت حركات الإسلام السياسي في اليمن فكرياً بأفكار سيد قطب، الذي يُعتبر رائد المنهج الحركي في حركات الإسلام السياسي المعاصرة رغم وفاته في منتصف القرن الماضي (عام ١٩٦٦)؛ فهو «مجدد حقيقي استقل بمنهج فكري خاص به، وذو تأثير يفوق التقدير على الجيل الإسلامي المعاصر»[٣١].

---

(٣٠) أحمد الموصلي، «جدليات الشورى والديمقراطية،» في: المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٣١) محمد توفيق بركات، **سيد قطب: خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه** (بيروت: دار الدعوة، [د. ت.])، ص ١٦٢.

ويمكن القول إن هذه الأفكار التي جاء بها سيد قطب ومن سبقه هي نفسها الأفكار التي تقوم عليها وتتبنّاها حركات الإسلام السياسي في اليمن، سواءً الإخوان المسلمين أو التيارات السّلفية بمختلف توجهاتها، ولا تختلف معها سوى بالشكل الذي تقدَّم به أو بالأسماء التي تعرض لهذه الأفكار في قالب حديث ومحلي بما ينسجم مع خصوصيات المجتمع اليمني.

كما تأثر بعض هذه الحركات بالأفكار الدينية التي نقلها الخميني إلى الإطار السياسي، فشكلت حافزاً قوياً ومحركاً للشباب الزيدي المتعطش للثقافة الدينية، وذي الحاجة الماسة إلى نموذج ملهم من أجل استقطاب الشباب الزيدي الذي لم يستطع الإخوان المسلمون احتواءه نتيجة الاختلاف المذهبي والقمع الفكري الذي كان يمارسه النظام القائم في شمال اليمن قبل العام ١٩٩٠ ضد شباب الزيدية، فمثّلت حركة الخميني النموذج الأقرب مذهبياً ووجدانياً تحت مسميات أهل البيت، فكانت أفكار الخميني المادة، وشخص الخميني الملهم والقائد، فأوجد بين شباب الزيدية حراكاً سياسياً أدى إلى نشوء حزب الحق وحركة الشباب المؤمن، ومن بعدهم حركة المكبرين أو أنصار الله، أو ما بات يُعرف بحركة الحوثيين نسبة إلى مؤسسها السيد حسين بدر الدين الحوثي الذي استلهم شعارات الخميني في التحذير من الخطر الأمريكي والغربي عبر الشعارات الدينية.

— ٦ —

إن التطرف الديني ظاهرة مركّبة متعددة المتغيرات، ولا يمكن تفسيرها بمتغير أو عامل واحد؛ فهناك العديد من العوامل والمتغيرات التي تتفاعل وتتداخل بعضها مع بعض، وبالتالي تؤدي إلى نشوء البيئة المناسبة لظهور هكذا ظاهرة وتفجرها.

ونؤكد أيضاً أن المتغيرات التي أوردناها قد لا تكون أسباباً مباشرة تؤدي إلى التطرف الديني، فربما هناك عوامل غير مباشرة تقف خلفها، ويمكن أن نقول إنها البيئات الحاضنة لتفجر التطرف الديني، لكنها ليست الأسباب والعوامل البنائية الكامنة لتولّد هذا التطرف الديني.

وعليه، يمكن تأكيد ما يلي:

إن الفقر عامل أساسي في وجود البيئة الاجتماعية المناسبة لانتشار ظاهرة السّلفية، أي كلّما زاد الفقر توافرت البيئة المناسبة لزيادة انتشار السّلفية.

يعود سبب ذلك إلى أن الفقر ينتشر بشكل كبير في المناطق الريفية أكثر منه في المناطق الحضرية، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرف الديني في مثل هذه المناطق وفق نتائج الجدول، بحسب محور الفقر. ويمكننا معرفة هذه النتيجة من خلال معرفة أن نسبة السكان تحت خط الفقر في المناطق الريفية تبلغ ٤٥ بالمئة مقارنة بـ ٣١ بالمئة في المناطق الحضرية، وتبلغ النسبة بشكل عام حوالى ٤٢ بالمئة. وفي ضوء عجز النظام السياسي والاقتصادي عن استيعاب المهاجرين الجدد من الريف إلى الحضر وإدماجهم في المجتمع الجديد، يكون هؤلاء المهاجرون أكثر استعداداً للانخراط في التطرف الديني. وبالتالي، فإن ضعف وعدم فاعلية برامج الدولة الموجهة نحو هذه الفئة يؤديان إلى زيادة احتمال انخراط المهمَّشين من المهاجرين في الحركات المتطرفة دينياً ليشكلوا مادتها الخام الأبرز.

وقد أدى انعدام اهتمام الجماعات التقليدية في المجتمع اليمني بعامة الناس، والفقراء منهم على وجه التحديد، إلى عدم ثقة هؤلاء بزعماء الجماعات، واشتداد الضائقة المالية في المجتمع اليمني، وعدم وجود موارد طبيعة كافية، وازدياد عدد السكان والصراعات التي كانت قائمة بين الجماعات المختلفة، من ضمنها الحرب الأهلية بين الملكيين والجمهوريين حتى العام ١٩٧٠، ومن ثم حرب المناطق الوسطى حتى العام ١٩٨٢، وكذلك حرب صيف ١٩٩٤ وحرب صعدة (٢٠٠٤ ـ ٢٠١٠). هذه العوامل كلها سببت تزايد نسب الفقر وخلخلة في البنى الاجتماعية، وبالتالي اختلال التضامن الاجتماعي وضعف الوجدان الجمعي ـ على حد تعبير دوركهايم ـ ولم يجد الناس في المقابل وجداناً جمعياً آخر، فظهر السلوك اللامعياري، أو الأنومية، بما أفضى بمجمله إلى ظهور أعمال عنفية وفقدان الروابط المشتركة التي كانت سائدة بين المجموعات العليا والدنيا، حسب أوبرشال. وكان من نتائج كل ذلك تسرب الأفكار الجديدة، ودخول جماعات جديدة على الواقع اليمني، وتكوّن جماعات جديدة من خلال التأثير المنتشر من المجتمعات المحيطة.

يضاف إلى ذلك كله أن الصادرات النفطية، التي هي ضرورية للحكومة اليمنية إذ توفر ما يقارب الـ ٧٥ بالمئة من الإيرادات الحكومية، في طريقها إلى النضوب. فالصادرات النفطية من اليمن تراجعت من ٤٥٠,٠٠٠ (ألف) برميل في اليوم عام ٢٠٠٣ إلى حوالى ٢٨٠,٠٠٠ (ألف) برميل في اليوم في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩. ووفق وكالة الطاقة العالمية، وأشارت توقّعات إلى تراجع

إنتاج النفط إلى ٢٦٠,٠٠٠ (ألف) برميل في اليوم خلال العام ٢٠١٠[٣٢].

كما يعتقد الخبراء أن تصدير النفط سيتوقف من اليمن خلال العام ٢٠١٧، وأن الحكومة اليمنية لن تكسب أي دخل مادي من خلال تصدير النفط، وبالتالي يتجه الاقتصاد اليمني نحو التفكك باعتبار أن الإيرادات النفطية هي الأساس الذي تعتمد عليه الحكومة اليمنية لتمويل الإنفاق الرسمي، وهو ما يعيقها عن حكم أراضيها كافة، ليصبح اليمن معتمداً بدرجة أكبر على المساعدات الدولية[٣٣].

في ظل هذه الأوضاع ظهرت الحركة السّلفية المتشددة ونمت وتوسعت، وهي نتيجة طبيعية لمعظم هذه المظاهر التي مر بها المجتمع اليمني، واتجهت بالتالي نحو العنف، مستغلة الأوضاع الاقتصادية المتردية والفقر المتزايد.

إن البيئة السياسية المغلقة، أي عدم وجود ديمقراطية حقيقية، توجِد بيئة اجتماعية مناسبة لانتشار التطرف السلفي؛ فكلّما وجِدت الديمقراطية قلّت نسبة التطرف.

ويعود السبب في ذلك إلى أن تأثير البيئة السياسية في المناطق الحضرية أكثر منه في المناطق الريفية، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرف الديني في مثل هذه المناطق، إذا كانت البيئة السياسية مغلقة وتمركز سلطات الدولة في المدن، وهو ما يولّد ضغطاً هائلاً على ساكني المدن، وبالتالي يوفر البيئة المناسبة لظهور التطرف الديني وانتشاره وفق نتائج الجدول، حسب محور البيئة السياسية المغلقة.

كما أن معظم الجامعات والمدارس تكون متركزة في العاصمة، إضافة إلى تركز العملية السياسية ومراكز صنع القرار، وهو ما يجعل من قاطني المدن أكثر إحساساً بالمتغيرات والأحداث السياسية الجارية، ومن ثم أكثر استجابة ورد فعل من غيرهم من ساكني محافظة ذمار، على سبيل المثال.

من خلال عرض النتائج وفق ما سبق، يتضح لنا أن الفرضية محققة وبدرجة عالية من الصدقية والثبات، وأن هناك ارتباطاً قوياً جداً بين زيادة التطرف ووجود البيئة السياسية المغلقة، وهو ما يبين أن وجود ديمقراطية

(٣٢) «Country Analysis Brief: Yemen,» Energy Information Administration (March 2010), p. 2, <http://www.eia.doe.gov/emeu/cabs/Yemen/pdf.pdf>.

(٣٣) Nicholas J. Hedberg, «The Exploitation of a Weak State: Al-Qaeda in the Arabian Peninsula in Yemen,» *Naval Postgraduate School Monterey* (California) (June 2010), p. 53.

حقيقية طريق مهم لمعالجة التطرف الديني في المجتمع اليمني.

البيئة السياسية المغلقة في اليمن هي بيئة شبه سلطوية تحظر أي احتجاج ذي معنى على السلطات السياسية، وتترك للمعارضة مجالاً صغيراً («هامشاً ديمقراطياً») للتعبير عن حاجاتها. وتتسم هذه البيئة بأنها نظام مركزي للغاية، فمعظم القرارات تتخذها الرئاسة. أما المنافسة السياسية على منصب الرئيس، فكانت محدودة بشكل كبير جداً، كما أن السلطة تعتبر دعوة المعارضة اليمنية إلى الحوار وإعادة صوغ الترتيبات السياسية السائدة في البلاد خطراً مهدداً للأمن القومي، بدلاً من التعامل معه كتحدٍّ سياسي. وتُلاحَظ في هذه البيئة هيمنة الحزب الحاكم واستخدامه أدوات الدولة للحفاظ على احتكاره للسلطة بحيث لا يبدو فاصل واضح بين مقدرات الحزب الحاكم ومختلف أدوات الدولة، مع ملاحظة أن اليمن يمر بمرحلة تعددية سياسية غنية رغم الهامش الضيق المسموح له، وتستطيع أغلب الصحف تناول قضايا كثيرة ذات أهمية من دون أن يتم اعتراضها.

إلا أن الملاحَظ في وطننا العربي ـ عالمنا الإسلامي هو ثنائية السلطة والسيف؛ فحين يحضر المقدَّس في ساحة السياسة، تبرز الحيلة والفتنة والخطأ، فيحل المطلق الثقافي مكان الاعتقاد الديني، وتتشكل قناعات راسخة متصلبة لدى المتعصبين، ويصبح الهدف تصفية المختلفين كنتيجة طبيعية للتفريغ الانفعالي المتراكم في أنفسنا، وتنشط آلية الولاء والطاعة للأمير والقائد ولو كان عبداً حبشياً رأسه رأس زبيبة، وتصبح غريزة الموت هي الظاهرة المسيطرة، والقتل جهاداً والاجتهاد بدعة وشركاً، والاختلاف المسموح ديناً يصبح ممنوعاً وعاقبته القتل غالباً.

يبدأ خطاب السيف بالله وينتهي بالقتل، فيُغفل ذكر الله في ذلك كله، ويبقى القتل هو الحاضر الأبرز، وهو النهج المفضَّل لفرض الرأي والتغيير المنشود.هذا الخطاب المسيطر علينا منذ ألف عام على الأقل هو خطاب قوة وتدمير يجعل من الشخص المالكَ الوحيد للحقيقة، وبالتالي يجب إقصاء الآخر وتقليم أظفاره.

ـ ٧ ـ

يمكن القول إن التنظيمات التي تلجأ إلى القوة تختلف، وربما تتقاتل، ولكن يظل إنتاج خطاب السيف هو المشترك بينها، والمساهم الأكبر في ذلك هو عامل النظام السياسي الذي يستند إلى الخطاب الديني وإلى المقدَّس وولي الأمر

ووجوب الطاعة؛ فمنذ أن تشكّلت ما تسمّى دول العالم الثالث وخطابها وممارستها هما خطاب السيف وممارسة القوة المستندين إلى الله وطاعة ولي الأمر، وأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. ومن نافل القول إن أخطر شيء في أوطاننا هو اجتماع السيف والقرآن في خطاب واحد لدى سلطة واحدة.

فالسياسات شبه السلطوية التي يتّبعها بعض الأنظمة في التعامل مع الجماعات الإسلامية، وعدم التسامح مع هفواتها وتضييق القنوات الرسمية المتاحة أمامها للمشاركة في العملية السياسية بشكل طبيعي وديمقراطي، كل ذلك قد يدفع هذه الجماعات نحو ممارسة التطرّف بشكل كبير. فلو نظرنا إلى واقع اليمن، نجد أن المؤسسات الحاكمة تقبل بوجود الجماعات الإسلامية ما دامت هذه الجماعات تقصر أنشطتها على أعمال الدعوة، بعيداً عن دائرة العمل السياسي، كما نلاحظ سلوك النظام مع الجماعات السّلفية المختلفة. كما أن المؤسسات الحاكمة سعت إلى السيطرة على هذه الجماعات وإخضاعها لرقابتها، وعملت على تأليب بعض الجماعات الدينية بعضها على بعض وتوظيفها سياسياً في ضرب وتحجيم القوى المنافسة للنظام.

وكان النظام اليمني يعمل على «خلق الصراعات المتوازنة، فيتجه . . . نحو قوة اجتماعية لضربها بأخرى وتيار سياسي لضربه بآخر، بدون أن يتدخل بشكل فعلي ومباشر. وبهذه الطريقة يتم إنهاك كل القوى في المجتمع، ويتمكن النظام من أن يتحكم في كل خيوط اللعبة السياسية»(٣٤). وهذا ما قام به الحزب الحاكم عندما استعان بالتجمّع اليمني للإصلاح في ضرب الحزب الاشتراكي اليمني، فنتج من ذلك حرب صيف ١٩٩٤ وخروج الحزب الاشتراكي من المعادلة السياسية، ومن ثم قام الحزب الحاكم بضرب التجمّع اليمني للإصلاح باستخدام التيارات السّلفية تارة، والشباب المؤمن تارة أخرى، وهو ما أدى إلى خروج التجمّع من الحكومة في الانتخابات التي جرت في العام ١٩٩٧. ثم حاول النظام ضرب الشباب المؤمن بتشجيع التيارات السّلفية المنتشرة في منطقة نفوذ المذهب الزيدي، فنشبت حرب الحوثيين منذ العام ٢٠٠٤، حيث شهدت محافظة صعدة ست حروب حتى الآن، ولم تنتهِ فصولها بعدُ.

ولفترة معيّنة، لحق اليمن الأقل استبدادية من أنظمة المنطقة بصفوف

---

(٣٤) Terrance G. Carroll, «Islam and Political Community in the Arab World,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), p. 185.

متّبعي الأنموذج السياسي العربي، وكان تطبيعها في كل حال السبب المباشر لحملة القمع التي أُطلقت في حزيران/يونيو ٢٠٠٤ ضد أنصار حسين بدر الدين الحوثي، الذي يمثّل التمزق الكبير الأول للصيغة التصالحية القديمة بين الإسلاميين وسلطة علي عبد الله صالح. وربما كانت الضغوط الأمريكية على اليمن ـ والضغوط السعودية المباشرة والواضحة ـ تعيد بذلك طرح مسألة التوازنات الدقيقة للمصالحة بين السلطة والإسلاميين والقبائل التي كانت لفترة طويلة مفتاح استقرار البلد السياسي، الذي يسمح له بالتخلص من التوترات الملازمة لسياسات قمع الجيل الإسلامي، وحتى اجتثاثه[٣٥].

كما يسعى النظام إلى احتكار القوة الأيديولوجية التي يمثّلها الإسلام، وسحب البساط من تحت أقدام هذه الجماعات، وذلك عبر استيعاب الجماعات السّلفية المتشددة واحتوائها في ذمار وصعدة ومأرب، وتوظيفها ضد خصومها الآخرين، وخصوصاً ضد حركة أنصار الله الموالية لحسين بدر الدين الحوثي وضد حزب الإصلاح (جماعة الإخوان المسلمين)، والاعتماد على من يسمَّون علماء الدِّين المعتدلين الذين يؤدون دوراً محورياً إلى جانب النظام، كقيامهم أيام الانتخابات أو الصراعات المسلحة بإصدار فتاوى تصب في مصلحة النظام.

كما أن ظهور الأحزاب ذات الأفكار أو الأيديولوجيات اليسارية، كالناصرية، في أفكار رئيس اليمن الأسبق إبراهيم الحمدي، والاشتراكية في جنوب اليمن وبعض أفكار القوميين العرب والبعث الاشتراكي في بداية السبعينيات دفع بعامة الناس نحو مواقف أيديولوجية متنوعة ومتناقضة. ولأن الوجدان الجمعي في المجتمع اليمني وجدان إسلامي، فقد سهل على الحركة السّلفية وحركة الإخوان المسلمين تسييس الناس أيديولوجياً، وكان من السهل أخذ الناس نحو الإسلام السياسي.

علاوة على ذلك، فإن اغتيال الرئيس الحمدي عام ١٩٧٧، ولجوء بعض الأحزاب (الناصرية) إلى الانقلاب العسكري للوصول إلى السلطة، أديا إلى تعطيل الهامش الديمقراطي في حينها، وجعلا من الصعب على الجماعات الحزبية أن تشارك في العملية السياسية في مؤسسات الدولة المختلفة، وهو ما دفع الجماعات الحزبية، وبخاصة جماعات الإسلام السياسي، إلى العمل

---

(٣٥) بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ص ٩٩.

والتشكّل سراً بما يؤدي إلى غلبة الطابع المتشدد والمتصلب في نهجها على غيره من الجوانب المنفتحة، بحكم الطابع السري للحركة.

ـ ٨ ـ

إن التدخّلات الإقليمية الخارجية عامل مهم في نشوء ظاهرة التطرف السلفي ودفعها وتوجيهها وانتشارها في المجتمعات العربية الإسلامية؛ فكلّما انعدمت التدخّلات قلّت نسب التطرّف بشكل كبير جداً، والعكس صحيح، أي إننا نفترض أنه إذا انعدمت التدخّلات الخارجية في المجتمعات المحلية تقل نسبة الإقبال على التيارات السّلفية. ويعود السبب في ذلك إلى أن تأثير التدخّلات الخارجية في المناطق الريفية أكثر منه في المناطق الحضرية، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرف الديني في مثل هذه المناطق التي تُعتبر طاردة للسكان منها إلى المدن أو إلى خارج البلاد، وقليلة فرص العمل، فينشأ ضغط مالي على ساكني الريف وتتوافر البيئة المناسبة لظهور التطرف الديني وانتشاره، وفق نتائج الجدول حسب محور التدخلات الخارجية من باب الهجرة.

ونظراً إلى التطورات التقنية في شتى المجالات، وبالذات في مجال الإعلام الفضائي والإنترنت والاتصالات والمواصلات، فإننا نعتقد أن الحدود لم تعُد تشكّل عاملاً عازلاً في ما بين الدول، وبالتالي تكون الدول عرضة للتدخّل في شؤونها الداخلية من مختلف البلاد الأخرى، وخاصة من دول المحيط أو الجوار الجغرافي الأقرب إليها، وخاصة إذا كانت هذه الدول تعاني «الانقسامات العرقية والدينية والإثنية والإقليمية، حيث تتجه القوى المتصارعة في الداخل إلى البحث عن مصادر للتأييد والمساندة من خارج الحدود»(٣٦).

إن تنقّل أية ظاهرة من دولة إلى أخرى قد يتم بطريقة عفوية ومن دون تخطيط، من خلال التأثير الانتشاري للظاهرة؛ إذ تسري عدوى الأحداث من نظام إلى آخر عبر أجهزة الإعلام أو الاتصالات الشخصية وغيرها، فتتأثر البيئة المجاورة للبيئة الأصلية للظاهرة بشيء مماثل في ظل وجود ظروف مماثلة(٣٧).

---

(٣٦) Stuart Hill and Onald Rothchild, «The Contagion of Political Conflict in Africa and the World,» *Journal of Conflict Resolution*, vol. 30, no. 4 (December 1980), p. 716.

(٣٧) Harold R. Kerbo, «Foreign Involvement in the Pre-Conditionsof Political Violence: The World System and the Case of Chile,» *Journal of Conflict Resolution*, vol. 22, no. 3 (September 1978), p. 365.

وما حدث في اليمن هو تحقُّق الطريقتين، أي التأثير المباشر والمقصود من قبل دولة الجوار الكبرى، العربية السعودية، والتأثير غير المباشر من خلال الهجرة ـ طرد مليون مهاجر يمني من هذه الدولة إبان أزمة الخليج الثانية ـ والاتصالات الشخصية ونقلها إلى اليمن.

ويمكننا معرفة مدى التأثيرات والتدخلات الخارجية في اليمن ودورها في نشوء التطرف الديني وانتشاره بشكل مباشر منذ أواسط الثمانينيات، التي كانت الفترة الأساسية لبداية نشوء هذه الظاهرة؛ فمن خلال قراءة التقرير الذي رفعه مساعد وزير الخارجية الأمريكي لشؤون الشرق الأدنى وجنوب آسيا ريتشارد مورفي إلى لجنة العلاقات الخارجية في الكونغرس في ٢١/٣/١٩٨٥، يُلاحظ أنه أشار إلى أهمية الجمهورية العربية اليمنية للأمن الإقليمي، وإلى أن منطقة جنوب غرب آسيا، بما فيها منطقة الخليج العربي الجنوبية، تُعَدّ أهم مناطق الطاقة في العالم. وأكد خطورة التهديدات السوفياتية على المنطقة، وأن اليمن الشمالي يمثّل إحدى وسائل تحقيق ميزان القوة، وهو دولة عازلة بين النظام الاشتراكي في جنوب اليمن والعربية السعودية التي يحكمها نظام موال للأهداف الأمريكية. وأكد التقرير أن هدف السياسة الأمريكية من تدعيم الأمن القومي الأمريكي في المنطقة، حرصاً على مصلحتها القومية في منطقة الخليج العربي، هو مساعدة اليمن الشمالي، وزيادة فعالية قواته المسلحة لتكون رادعة للقوات اليمنية الماركسية المدعومة استراتيجياً من جانب القطب السوفياتي[٣٨].

ووفق هذه النظرة، تم إنشاء مليشيات في المناطق الوسطى تحت مسميات إسلامية لمحاربة المد الاشتراكي في المناطق الجنوبية، وكان ما عُرف بحرب المناطق الوسطى التي استمرت خمس سنوات (١٩٧٨ ـ ١٩٨٢)، فـ «خاضت فرق الجبهة الإسلامية صراعاً عنيفاً مع قوات الجبهة الوطنية الديمقراطية، وأعلن المشايخ انضمامهم إلى جانب فرق الجبهة الإسلامية، وهذا المسمّى هو الاسم الذي أطلقه المواطنون ووسائل الإعلام الخارجية على الفرق المقاتلة من الإخوان المسلمين ومن معهم من المواطنين، في مقابل الجبهة الوطنية»[٣٩].

---

(٣٨) ناصر محمد الطويل، «العلاقة بين النظام السياسي والإخوان المسلمون في اليمن: دراسة في المحددات الداخلية والخارجية،» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩).

(٣٩) المصدر نفسه.

وكان قرب اليمن جغرافياً إلى العربية السعودية عاملاً مهمّاً في وضعها على سلّم أولويات الأمن القومي الأمريكي من أجل حماية مصالحها في منابع النفط، من خلال دعم الجهاديين، سواءً داخل اليمن لقتال النظام الاشتراكي في جنوب اليمن سابقاً، أو خارجه بتجنيد هؤلاء الشباب للقتال ضد المد الشيوعي في أفغانستان. وكانت العربية السعودية الوكيل الحصري لهذا النشاط، «ولهذا، فإن الولايات المتحدة رفضت التعامل المباشر مع الحكومة اليمنية في صنعاء في ذلك الوقت، وأوكلت إلى الرياض إدارة العلاقات مع اليمن الشمالية نيابة عنها، ولم تتدخّل إلا في حالات الخطورة القصوى، وحتى في هذه الحالة فلم يكن تدخّلها يتسم بالقوة والاستمرارية، فالسلاح الذي أمر به الرئيس كارتر لم يصل إلى اليمن أثناء الحرب مع الجنوب، وإنما وصل إلى السعودية بناء على طلبها، وبعد انتهاء الخطر الذي كان يتهدد نظام الرئيس علي عبد الله صالح، أصرت واشنطن على عدم التعامل مع صنعاء مباشرةً، وأعادت الملف اليمني إلى أيدي السعوديين»(٤٠).

وبعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، أصبح اليمن في قلب تأثيرات أحادية الجانب الأمريكي، وأصبحت الضغوط الأمريكية عليه مباشرة(٤١).

ـ ٩ ـ

هذا، بالإضافة إلى عامل الهجرة إلى العربية السعودية؛ فلو نظرنا إلى اليمن الذي يُعتبر بلداً طارداً للسكان، والهجرة مقترنة بالإنسان اليمني منذ قديم الزمان، لعرفنا أن «تدفّق سكان الأرياف من البروليتاريا الفرعية والبرجوازية الصغيرة المدنيتين والمسيستين بشكل متزايد مسؤول عن بروز الإسلاموية»(٤٢). فالملاحظ أن المهاجرين ـ وغالباً ما يكونون من الفلاحين والمعدمين ـ من الريف إلى الحضر يكونون أكثر من غيرهم تشبّعاً بلغة القيم والعادات والتقاليد، فتُنتج هذه الهجرة والتمدن السريع كتلة سكانية كبيرة على أطراف المدن

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ص ٩٩.

(٤٢) Michael Fischer, «Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie,» *Daedalus*, vol. 3, no. 1 (Winter 1982), p. 102.

الرئيسية، وغالباً ما تكون هذه الكتلة مهمَّشة ولا يتم استيعابها ودمجها في إطار الحياة الحضرية، الأمر الذي يؤدي إلى تكدسها على حافة العاصمة كأحزمة فقر، لتعيش في ظروف اقتصادية واجتماعية قاسية، وتصبح عرضة لمشاكل اجتماعية، كالبطالة والاستغلال والحرمان، فيزداد إحساسها بالاغتراب والقهر فتغدو أكثر استعداداً لتبنّي المواقف المتطرفة والعنفية، وتشكّل مادة خاماً وبيئة مهيِّئة لتدخّل الحركات الإسلامية التي تملك المال الذي يأتي غالباً من خارج الحدود، فيسهل تعبئتها وتحريكها. ومن هنا نعرف مدى قوة التأثيرات الخارجية في انتشار التأييد للسلفية وارتباطها بالتطرف الديني في المجتمع اليمني.

ليس هذا فحسب، بل إن العامل الأيديولوجي المولّد للتطرف داخل العربية السعودية هو نفسه العامل الأيديولوجي أيضاً المولّد للتطرف داخل المجتمع اليمني. وأكبر مثال على ذلك ما أُطلق عليه اسم تنظيم القاعدة في جزيرة العرب الذي تشكّل من تنظيم القاعدة في اليمن وتنظيم القاعدة في السعودية. وقد كشفت أجهزة الأمن السعودية واليمنية أن تمويل عمليات القاعدة في اليمن هو في معظمه تبرعات من أطراف دينية في العربية السعودية(٤٣).

ومن نافل القول إن العربية السعودية تعتبر اليمن الحديقة الخلفية لها، ولا نزال نسمع عبارات، مثل أمن اليمن من أمن المملكة، تتردد على ألسنة كبار المسؤولين من البلدين. كما أن السعودية تقوم بصرف مرتبات شهرية لكبار مشائخ اليمن وكبار رجال الدين القريبين منها، وتقوم بتمويل مدارس سلفية في اليمن وتمدّها بالتبرعات العينية والمادية(٤٤).

ويمكن القول إن من أهم العوامل التي أدت إلى نشوء التطرف الديني في المجتمع اليمني هو التجنيد الواسع للشباب اليمني المفعم والمعبَّأ بروح الجهاد ضد الإلحاد الشيوعي، بتشجيع من العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية في فترة الحرب الباردة ضد الاتحاد السوفياتي؛ فقد لجأت الولايات المتحدة، بدعم ومشاركة من السعودية، إلى تهديد وزعزعة نفوذ السوفيات في أفغانستان،

---

(٤٣) **الشرق الأوسط**، ٢٩/ ١١/ ٢٠١٠، وتسريبات موقع ويكيليكس، <http://www.aawsat.com/ details.asp? section = 4&article = 597244&issueno = 11689>.

(٤٤) موقع شبكة يمن تودي نت (١٥ حزيران/ يونيو ٢٠١٠)، <http://yementoday.net/~saleh/ index.php?option = com_content&view = article&id = 3157:2010-06-15-06-56-14&catid = 61:2009-02-20-16-01-32>.

فعملت على دعم مجموعات الإسلام السياسي، وبالأخص المجموعات التي تحمل الفكر المتطرف، كتيار أسامة بن لادن الذي عملت على تزويده بالسلاح والرجال والمال، وكان معظم المقاتلين من الشباب اليمنيين. فالحرب الباردة مهّدت الطريق أمام حركات الإسلام السياسي المتطرفة لتحظى بفرصة تدعيم أنشطتها، «فمن أجل أن نفهم الأصولية [التطرف] يجب علينا أن نعود إلى فترة السبعينيات وإلى مرحلة الحرب الباردة؛ إذ إن الحركات الأصولية [المتطرفة] نجمت عن الصراع بين القوتين اليمينية واليسارية، وهذا الظرف الخاص ـ كونها ناتجة من الحرب الباردة ـ كان العامل الأساسي في بلورة نشأتها»[٤٥].

فالحرب الباردة بين القطبين الشيوعي والرأسمالي الممثَّلين في الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة كانت عاملاً حاسماً ومؤثراً في جنوح الشباب اليمني المنتمي إلى جماعات التطرف الديني نحو العنف والتعصب الديني. ويعود السبب إلى التخلي عنهم بغتة في ميدان القتال، بعد انتهاء الدور الذي كان مطلوباً منهم القيام به. فبعد أن كانوا مركز اهتمام واستقطاب عالميين، يتم دعمهم بالسلاح والمال، وجدوا أنفسهم فجأة على حافة الطريق، لا يملكون شيئاً حتى إمكانية العودة إلى أوطانهم التي أصبحوا فيها ملاحَقين بتهمة الإرهاب الأصولي. فأدى ذلك بهم إلى التكتل وتكوين جماعة مقاتلة تحمي مصالحهم وتطلعاتهم.

ـ ١٠ ـ

إن ظاهرة التمييز القَبَلي والعشائري في اليمن بيئة مناسبة لتغذية ظاهرة التطرف السلفي وانتشارها. ويعود السبب في ذلك إلى أن التمييز الاجتماعي يؤثر بشكل كبير في المناطق الريفية أكثر منه في المناطق الحضرية، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرّف الديني في مثل هذه المناطق التي تعتبر العادات والتقاليد القَبَلية أقوى منها في المدن مما يوجد فروقاً بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، وبالتالي يوفر البيئة المناسبة لظهور التطرّف الديني وانتشاره، وفق نتائج الجدول حسب محور التمييز.

عندما نرجع إلى نظرية الحرمان النسبي، نجد أن الحرمان يؤدي إلى

---

(٤٥) Stephen Pelletiere, *A Theory about Fundamentalism: Hizbollah of Lebabon* (Carliste, PA: Strategic Studiex Institute, U.S. Army War College, 1995), p. 6.

الإحباط، والإحباط يؤدي إلى الغضب الذي بدوره يؤدي إلى السلوك العنفي؛ فالحرمان التنازلي هو ثبات التوقّعات القيمية نسبياً وزوال الإمكانات، والحرمان الناشئ عن الطموح هو الجمود النسبي للإمكانات والتزايد الشديد للتوقّعات، والحرمان التصاعدي هو التزايد الأساسي للتوقّعات المتزامن مع تدنّي القدرات. هذه الأنواع كلها تشكّل، في تقديري، حسب نظرية الحرمان النسبي، عاملاً مهمّاً من العوامل المؤدية إلى العنف وظهور الحركات السّلفية المتشددة في المجتمع اليمني.

فالحرمان التنازلي والحرمان الناشئ عن الطموح، لهما أثر كبير في المجتمع اليمني؛ إذ إن الجماعات التقليدية في المجتمع اليمني فشلت في تحقيق رؤى وتطلعات الناس، وبالاخص الشخص الذي ينتمي إلى إحدى الشرائح الاجتماعية الدنيا، حيث إنه حُرم من الترقي والوصول إلى مكانة اجتماعية أفضل، رغم تغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية عمّا كانت عليه قبل ثورة ١٩٦٢، فلم يستطع مثل هذا الشخص، على سبيل المثال، الوصول إلى منصب عالِم الدِّين لأنه من شريحة اجتماعية دنيا وناشئ عن التمييز السلالي. كما لم يستطع الشخص الذي يتحدر من منطقة تعز، على سبيل المثال لا الحصر، الوصول إلى مناصب سياسية أعلى لأن السلطة انتقلت بكاملها إلى رجال القبائل النافذين في المجتمع ومشائخ القبائل، رغم أن كثافة السكان في المناطق الوسطى أعلى من كثافتهم في المناطق الشمالية صاحبة النفوذ في السلطة، وكذلك توزيع الثروة، فكان التمييز منتشراً بكثافة على اختلاف أنواعه تمييزاً سلالياً ومناطقياً وعشائرياً . . . وغير ذلك.

هذه العوامل كلها أدّت إلى نشوء حرمان تنازلي، ثم انتقاله إلى حرمان ناشئ عن الطموح واعتناق معظم الأفراد للأفكار الجديدة التي تدعو إلى المساواة الاجتماعية، وتلبّي الطموح بالوصول إلى أعلى المراتب القيادية داخل الحركات الإسلامية الناشئة، كالإخوان المسلمين والسّلفية، فمعظم قادة حركة الإخوان المسلمين والسّلفية هم من مواليد المناطق التي تتعرض لتمييز اجتماعي وحرمان اقتصادي وسياسي، الأمر الذي يدعونا إلى القول إن فقدان العدالة الاجتماعية بعد قيام ثورة ١٩٦٢ كان عاملاً حاسماً في اتجاه جماعات الإسلام السياسي نحو التطرف.

إن التعبئة الدينية تزيد من حالة التطرف الديني لدى الفرد المنتمي إلى الجماعات الدينية أو خارجها. ويعود السبب في ذلك إلى أن المناطق الريفية،

وبالذات محافظة ذمار، تنتشر فيها المساجد والتجمعات الدينية والمراكز الصيفية والمعاهد الدينية على نحو يفوق انتشارها في أمانة العاصمة، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرف الديني في مثل هذه المناطق، وخاصة لأن التعبئة الدينية في هذه المحافظة كبيرة جداً بمختلف وسائلها، وبالتالي توافرت البيئة المناسبة لظهور التطرف الديني وانتشاره، وفق نتائج الجدول حسب محور التعبئة الدينية.

يرى ماكس فيبر في نظريته عن العمل الجماعي والوزن الخاص الذي يقيمه للنظام العقائدي وللأفكار، أن بنية العمل الجماعي تنبع بصورة إجمالية من الالتزام المبدئي لأعضاء الجماعة بنوع خاص من النظام العقائدي؛ فالعقائد لها منطقها الخاص وقوتها الخاصة، والعمل الجمعي هو نتيجة التزام بنظام عقائدي خاص، والخلافات الاجتماعية إذا كانت منطلقة من مُثُل وقيم تكون أشد من غيرها من الخلافات، وتنظيمها أصعب، حسب أوبرشال، لأن حل أي نوع من أنواع الخلافات لا يمكن أن يأتي إلا لمصلحة طرف واحد، ومن المستحيل أن تكون لمصلحة الطرفين في وقت واحد.

يدفعنا هذا إلى معرفة مدى الخطورة التي تشكّلها القراءات القابلة لتوليد مفاهيم جديدة تصل إلى حد تشريع إعلان الحرب على المجتمع المسلم، عبر استخدام مصطلح الجهاد واستحضار ابن تيمية وسيد قطب، فتعمد الحركات السّلفية المتطرفة إلى إعادة تفسير النصوص عبر إسقاط الأحكام التي وردت في القرآن ضد مشركي قريش على المجتمع المسلم نفسه، حتى وصل بهم الأمر إلى اعتبار «أن الأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب، بغضّ النظر عن الدِّين الذي يعتنقه السكان»[٤٦].

إن وجود العربية السعودية بجوار اليمن كأكبر دولة معتنقة للفكر السلفي الوهابي، وبحدود برية وحضور مالي مكثف لها في اليمن جعلها تفكر في تغيير الهوية الدينية للمجتمع اليمني بمختلف الوسائل الممكنة، فعملت على تصدير الفكر السلفي إلى مختلف مناطق العالم، وبالأخص إلى المجتمع اليمني، عبر طرق مختلفة؛ فقامت بإنشاء ما سمّي المعاهد العلمية، حيث

---

(٤٦) عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٨٠.

وصل عددها تقريباً إلى ١٣٠٠ معهد، ووصل عدد الطلاب المسجلين فيها إلى ٤٠٠,٠٠٠ طالب في عام ٢٠٠٢، من بينهم ٤٦٠٠ كانوا يتدربون كمدرسين ليواصلوا نشر التعليم الديني(٤٧).

كانت السعودية تتولى عملية الإنفاق المالي على هذه المعاهد، ويتم التعليم وفق نظام السكن الداخلي، أي يبقى الطلاب في معاهدهم طوال أيام الأسبوع، باستثناء يوم الجمعة الذي يُسمح لهم فيه بزيارة الأهل.

إضافة إلى ما سبق ذكره من ملايين المهاجرين اليمنيين الذين يعملون في السعودية، حيث يتم تلقينهم وتعبئتهم بالمناهج السّلفية قبل عودتهم إلى اليمن، والتأثير الانتشاري للتعاليم السّلفية عبر وسائل الاتصال الجماهيري المختلفة، يتضح لنا مدى التعبئة الدينية التي يتعرض لها المواطن اليمني ويدفع به للالتحاق بسهولة ويسر بالجماعات السّلفية «المعتدلة» ابتداء، ثم بالجماعات السّلفية المتشددة التي تكون أكثر انسجاماً مع المعتقدات التي تم تلقينها له، والقائمة على تخطئة الآخر وتكفيره.

وإذا طبّقنا منهج بعض الباحثين والإسلاميين أو اتجاههم، نجد أنهم يُرجعون التطرّف والعنف إلى تأويلات فاسدة للنص الديني، أي أن قيادات هذه الجماعات تعمل على تأويل القرآن الكريم تأويلاً غير سليم، ومن هنا تكفيرها للمجتمعات والدولة، وإعلان الحرب ضدها، وهو ما نجده بكثرة لدى كتابات ودراسات بعض مفكري الإسلام المعاصرين. ففهم ظاهرة التطرّف الديني تبدأ من خلال فهم الخطاب الديني والتعبئة الدينية ونقدهما وتحليلهما، وقد أدرك الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) خطورة حضور النص في العراك السياسي، فحذّر من التأويل عندما كان يقاتل معاوية في معركة صفّين قائلاً: «نحن نقاتلهم على تأويله كما قاتلنا على تنزيله».

إننا في هذه البيئة الاجتماعية بين مطرقة النص وسندان التأويل، فالجماعات السّلفية تتخذ من النص سلاحاً، فيقع التنازع عندها في من يمتلك النص ومن له حق تأويله وفهمه حتى داخل التيار الواحد، وبالتالي يتم استثمار هذا النص أيديولوجياً في الصراع مع الجماعات الأخرى. وهكذا

---

(٤٧) راتشل ولش، «أنظمة التعليم والراديكالية الإسلامية في اليمن،» **مدارات**، السنة ١، العدد ٣ (٢٠١٠)، ص ٩٩.

يكون التأويل أو التعبئة الدينية مدخلاً مهمّاً إلى دراسة ظاهرة التطرّف الديني.

وكانت الخطورة البالغة في عملية المزاوجة التي تمت بين مفهوم الحاكمية وعقيدة الولاء البراء، أي بين المنظومتين الفكريتين القطبية والوهّابية، وهو ما أدى إلى ديناميكية حركية وفكرية تمثّلت في شحن الموقف من الآخر، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، وتداخلت فيها المضامين العقائدية والمحتوى السياسي والموقف من الحاكم المسلم بما أدّى إلى اعتبار هذا المفهوم مطلقاً ثقافياً غير قابل للمراجعة أو النقاش(٤٨).

هذه القراءة الخاطئة للدِّين وقعت في إشكالية بالغة؛ فهي أولاً قراءة تاريخية عبر العودة إلى العصور الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام. كما أنها قراءة انتقائية للتاريخ، فهذه العقلية هي من تختار القدوة والمثال، وتشكّل نزعة إقصائية للكثير من المفكريين في تاريخ الدِّين الإسلامي(٤٩).

أضف إلى ذلك أن سهولة الخطاب الإسلامي ويسره ووضوحه عامل مهم لأنه يقدّم إلى مختلف شرائح المجتمع إجابات منطقية ومعقولة لمشاكلهم، فيسهل استقطاب الناس بمثل هكذا خطاب. وتزايد معدل التعبئة الدينية بشكل أسرع من معدل استجابة الدولة في الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وعدم استطاعتها مجاراة الخطاب الديني في توفير هذه الحاجات لضعف معدلات النمو الاقتصادي، يؤديان إلى شعور الناس بالإحباط الاجتماعي، وعندها تزداد الاستجابة لنزعات التطرّف الديني، ويزداد انخراط الناس في عملية التطرّف الديني بشكل كبير.

ـ ١١ ـ

إن لأمير الجماعة (أو القائد) دوراً محورياً في التأثير في آراء الجماعات الدينية وفكرها، وهو ما يؤدي إلى سيطرة الفرد على الجماعة، وبالتالي إلى التعصب لآرائه ومعتقداته الخاصة، كتعاليم غير قابلة للجدل بما يقود إلى التطرف أو إلى ما يسمّى بالتحجّر الديني. ويعود السبب في ذلك إلى أن العلاقات الاجتماعية في المناطق الريفية تكون مبنية على التراتب الاجتماعي؛ فشيخ القبيلة

(٤٨) عماد، المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(وخاصة في محافظة ذمار التي تضم قبائل كبيرة كقبيلة الحداء) هو المسؤول عن شؤون المجتمع المحلي، وبالتالي تكون البيئة الاجتماعية خصبة لانتشار التطرّف الديني في مثل هذه المناطق، وفق نتائج الجدول حسب محور القائد.

تُعتمد بنية المجموعات والتنظيمات التي تتشكل بهدف العمل الجمعي، وتؤثر في كيفية أعمالها الجماعية، وبالأخص الجماعات المكوَّنة من تنظيم أمني مقفل، وتنجز أمورها بشكل سرّي، ولديها استعداد أكبر لاستخدام العنف تحت غطاء ديني. فالتجانس بين أفراد المجموعة والتنظيم والتشكيل القوي، حسب نظرية التنظيم والتعبئة لأوبرشال، الذي يرى أن جذور التضامن والعمل الجماعي العنفي يكمن في التنظيم والتشكل، ويؤكد بشكل جلي أهمية التنظيم والتأطير كعامل انتقال لحجم عظيم من المصالح الفردية عن طريق المنظمات القائمة والقيادة، لتحقيق أهداف المجموعة المتشكلة.

ويرى تشارلز تيلي أن المصالح والتنظيم والتعبئة والعمل الجماعي، كلها تعمل على زيادة التهديد، وبالتالي يتزايد احتمال تشكّل العمل الجماعي العنفي، ويصبح التنظيم والتأطير أقوى، وتتزايد إمكانية اجتذاب العناصر الجديدة الطامحة إلى السلطة. فالجماعة التي ترى نفسها في مواجهة التهديد الأمني والعسكري تكون لديها قدرة أكبر على التعبئة بسبب المصالح المشتركة والتنظيم القوي، فتلجأ إلى استخدام العنف.

وبناء على نظريتي أوبرشال وتيلي، كان للجماعات السّلفية المتشددة استعداد أكبر للتوجه نحو التطرّف الديني واستخدام العنف، فكان تشكّل الجماعات السّلفية بدعم خارجي وبغطاء دولي واسع تحالفت فيه القوة مع المال.

وفي لحظة من لحظات التشكّل، تم التخلّي عن هذه الجماعات الوليدة. وهنا كان دور القائد الملهم ذي الشخصية الكاريزماتية أسامة بن لادن، الذي عمل على تجميع هؤلاء الشباب الذين أُلقي بهم على قارعة الطريق في باكستان وأفغانستان وآسيا الوسطى. إذ عمل بن لادن على تجميعهم وتحفيزهم، ووحّد مصالحهم، وبدأ بتنظيمهم، وانتقل إلى تعبئتهم، وهو ما أوجد لديهم عاملاً مشتركاً وعملاً جمعياً مشتركاً يقومون به، وهو الحفاظ على مصالحهم كونهم أصبحوا يواجهون تهديداً أمنياً وعسكرياً مشتركاً في بلدانهم الأصلية. وهذا كله كان يتم في الخفاء.

ولأن طبيعة التنظيم الجديد قائمة في الأساس على فكرة الجهاد ضد

الإلحاد، بحسب ما كان يتم تعبئة الوافدين إلى أفغانستان، ولأن هؤلاء الوافدين هم من تيار ديني واحد، ومن خلفية فكرة واحدة في ظل قيادة كاريزماتية كقيادة ابن لادن، كان من السهل توليه قيادة هذا التنظيم العالمي الجديد وتشكّله، كما كان من السهل اللجوء إلى العنف والقتل كوسيلة لإعلان نشوء هذا التنظيم وغيره من التنظيمات المصغرة المتفرعة عنه.

كان اليمن من البلدان الأكبر مساهمة بالشباب المقاتلين الذي عادوا إلى ديارهم ولم يجدوا أنفسهم في خضم المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبالأخص بعد الوحدة اليمنية (١٩٩٠)، مع من كانوا خصوم الأمس، أي الحزب الاشتراكي اليمني، فعمد أولئك الخصوم إلى التشكّل والتكتّل ضد هذا الوافد الجديد، فكانت الاغتيالات السياسية طوال ما قبل فترة ١٩٩٤ حتى نشوب الحرب في العام نفسه.

وكان أكبر العوامل التي أدّت إلى نشوء الجماعات السّلفية المتشددة هو انتقال القيادات المؤثرة من أفغانستان ورجوعها إلى اليمن، وتشكيلها بذرة الجماعات السّلفية المقاتلة. فالقيادة كانت عاملاً حاسماً في تشكّل جماعات الإسلامي السياسي العنفية في المجتمع اليمني، إذ استطاعت بحكم غلبة الطابع الأمني ـ العسكري على هذه الجماعات وكذلك شخصية قائدها، القيام بدور حاسم في توجهها نحو التطرّف، إذ عمل القائد على إحداث تغيير اجتماعي وسياسي وديني عن طريق تشكيل جماعة نضالية، مستشهداً بالقرآن الكريم والسنّة، وهو ما أضفى عليه الشرعية عبر استشهاده بالسوابق التاريخية. «فالحركات الاجتماعية ـ وجزء منها حركات الإسلام السياسي ـ تعتمد بشكل كبير على موجّهين سياسيين من أجل استمرارها وفعاليتها»[٥٠]، وهذا الموجّه السياسي هو، في رأي تشارلز تيلي، القائد في العقل الإسلامي أو الملهم والمثال.

من خلال عرض النتائج وفق ما سبق، يتضح لنا أن الفرضية (القائد) محققة وبدرجة عالية من الصدقية والثبات، وأن هناك ارتباطاً قوياً بين زيادة التطرّف وأمير الجماعة.

(٥٠) Charles Tilly, *Social Movements, 1768-2004* (London: Paradigm Publishers, 2004), p. 32.

تمهيـــد
حركات الإسلام السياسي في ظل الحراك الثوري

يُعتبر انطلاق الحراك الثوري في اليمن يوم السبت ١٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ مؤشراً على التأزّم الذي بلغته الأوضاع المتردية في اليمن. وكان هذا الحراك في بداياته مبادرة فردية من قبل شباب الجامعة الذين ضاقوا ذرعاً بالأوضاع الاقتصادية المتردّية، وانعدام فرص العمل، وعدم قدرتهم على مواصلة الدراسة في ظل الارتفاع المتصاعد للرسوم الدراسية والسكن، وكان معظم الشباب من الحركات اليسارية[(١)].

لكن سرعان ما تلقّفت أحزاب المعارضة اليمنية (اللقاء المشترك، بما فيها حركة الإخوان المسلمين - حزب التجمّع اليمني للإصلاح) هذا الحراك الشبابي، واستطاعت توظيفه في الصراع السياسي الذي كان قائماً منذ سنتين بينها وبين الحزب الحاكم (المؤتمر الشعبي العام)، وتمكنت من فرض أمر واقع عبر الاعتصام في شارع الدائري الغربي الذي يمتد على مسافة ١٠ كم، ابتداءً من جامعة صنعاء القديمة حتى مقر الفرقة الأولى مدرع وقائدها علي محسن الأحمر المنشق على الجيش اليمني[(٢)].

---

(١) للاطلاع على تفاصيل لأسباب المظاهرات انظر: رضوان الشريف، «مظاهرات طلابية في جامعة صنعاء والأمن يفرّقهم،» **الوطن** (اليمن)، ١٨/ ١/ ٢٠١١، <http://www.alwatanye.net/65153.htm>، و«مظاهرة طلابية أمام جامعة صنعاء تنديداً بالأوضاع الداخلية،» **اليوم السابع**، ٢٢/ ١/ ٢٠١١، <http://www.youm7.com/News. asp?NewsID=341417>.

(٢) «اعتصام طلاب جامعة صنعاء للمطالبة بسقوط الرئيس صالح والمشترك يدعو أعضاءه للانضمام،» الوحدوي نت (٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://www.alwahdawi.net/news_details.php?lng=arabic&sid=7 116>.

وتاريخ الأحد ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١ هو تاريخ انضمام اللقاء المشترك بكافة أحزابه للحراك الثوري الشبابي بعدما يقارب الشهر من انطلاق المظاهرات الطلابية.

وضعت الحركة الشبابية حركات الإسلام السياسي في اختبار حقيقي أمام الناس، الذين كانوا يتطلعون إلى موقفها من حراكهم السلمي. وقد انقسمت هذه الحركات في موقفها بناءً على تقديراتها لمصالحها المرتبطة بالنظام القائم وبمراكز القوى. ويمكن أن نرصد هذه المواقف بناءً على الآتي:

- تتشكّل حركات الإسلام السياسي في اليمن من أربع قوى رئيسية هي: حركة الإخوان المسلمين، ويمثّلها حزب التجمّع اليمني للإصلاح؛ حركة أنصار الله (الحوثيون)؛ الحركات السّلفية بمختلف اتجاهاتها؛ حركة أنصار الشريعة (تنظيم القاعدة).

سنتناول هذه الحركات كأبرز حركات الإسلام السياسي في اليمن، وذات التأثير الواضح في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع اليمني.

أولاً: حركة أنصار الله أو حركة الحوثيين[٣]

تُعتبر هذه الحركة حديثة النشأة مقارنة بالحركات الإسلامية الأخرى. وقد نشأت أساساً بسبب الصراع الذي كان دائراً بين القوات النظامية الحكومية وأحد كبار علماء الزيدية في حزيران/يونيو ٢٠٠٤، هو حسين بدر الدين الحوثي[٤] الذي كان يرفع شعار معاداة أمريكا: «الله أكبر، الموت لأمريكا، الموت لإسرائيل، اللعنة على اليهود، النصر للإسلام»، وهو تطوير لشعار الإمام الخميني في فترة الثورة الإسلامية في إيران.

يتأثر تيار الحوثيين بالحركات الشيعية العالمية، كحزب الله في لبنان والجمهورية الإسلامية في إيران، ويتضح ذلك من أدبياتهم، إذ يلاحَظ تأثرهم ثقافياً وسياسياً بطروحات الإمام الخميني وأمين عام حزب الله في لبنان حسن نصر الله، وخاصة في الشعار الأساسي الذي يهتفون به بعد صلاة الجمعة، كما

---

(٣) لمراجعة لمحات من حياة مؤسِس جماعة الحوثيين السيد حسين بدر الدين الحوثي، انظر: الوثيقة الرقم (07SANAA907) الصادرة عن السفارة الأمريكية بصنعاء بتاريخ ١٩/٥/٢٠٠٧، والمنشورة في موقع ويكيليكس، <http://wikileaks.org/cable/2007/05/07SANAA907.html>.

(٤) أحمد محمد الدغشي، **الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراسة منهجية شاملة: طبيعة النشأة والتكوين، عوامل الظهور وجدلية العلاقة بالخارج، مشاهد المستقبل** (صنعاء: مكتبة خالد بن الوليد؛ دار الكتب اليمنية، ٢٠٠٩)، ص ١٤٨.

ومعظم الأناشيد التي يتغنون بها. وباستقراء ملازم للسيد حسين بدر الدين الحوثي الزعيم المؤسس للجماعة، يلاحَظ هذا التأثر الواضح بفكر الخميني في معظم الأفكار السياسية التي يطرحها(٥).

وتتركز شعبيهم في المحافظات الشمالية وخاصة صعدة والجوف وحجة وعمران وصنعاء والمحويت. وهم ينشطون ثقافياً بشكل واسع في الكثير من المحافظات اليمنية، كما أنهم يخوضون حرباً مستمرة منذ بدأت ثورة الشباب مع حركات الإسلام السياسي الأخرى؛ فهناك حرب بينهم وبين حركة الإخوان المسلمين في منطقة عاهم في محافظة حجة، وحرب بينهم وبين التيارات السّلفية في منطقة كتاف في محافظة صعدة، وحرب بينهم وبين مركز دماج السلفي في وسط محافظة صعدة كذلك(٦).

في بداية عام ٢٠٠٤، استغل الرئيس اليمني السابق علي عبد الله صالح الصراع الدولي القائم بين إيران والغرب، وخاصة أمريكا، فحاول الإيحاء للعالم بأن إيران لها ضلع كبير في تجنيد وتدريب مليشيات مسلحة على الحدود السعودية - اليمنية من أجل الإضرار بأمن العربية السعودية. وكان هدفه الحصول على دعم لسلطاته، والقضاء على خصومه، وكسب ود العربية السعودية وأمريكا، والتربح عبر شن الحروب التي تدر الكثير من الأموال، وخاصة من بلدان الخليج العربي.

وقد سعى الرئيس اليمني السابق إلى «ربط التمرد بالحرب الأوسع على الإرهاب، وإلى حشد الدعم الدولي من خلال الزعم بأن قائمة أنصار الحوثيين تشمل ليبيا العلمانية، وتنظيم القاعدة الراديكالي السنّي المتطرّف، وحزب الله اللبناني، وإيران الشيعية، بيد أن الدولة لم تقدم حتى الآن أدلة على أن المتمردين الحوثيين يتلقون مساعدات عسكرية خارجية، ولم تثبت تأكيداتها الأخيرة بأن إيران تتدخّل في الصراع»(٧).

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٦) صادق السلمي، «مواجهات عنيفة مع القاعدة جنوباً وبين الحوثيين والسلفيين شمالاً،» الوطن أون لايـن، ٦/٦/٢٠١٢، <http://www.alwatan.com.sa/Politics/News_Detail.aspx?ArticleID=102323&CategoryID=1>,

وعرفات مدابش وحمدان الرحبي، «مصادر قبلية في اليمن: مقتل العشرات في معارك بين الحوثيين والقبائل،» **الشرق الأوسط**، ١٣/١/٢٠١٢.

(٧) كريستوفر بوتشيك، «الحرب في صعدة: من تمرّد محلّي إلى تحدٍّ وطني،» مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، برنامج الشرق الأوسط، العدد ١١٠ (نيسان/أبريل ٢٠١٠)، ص ٨.

في كواليس السياسة اليمنية في هذه الفترة، كان يدور صراع من نوع آخر؛ إذ كان هناك معلومات متداولة عن نية الرئيس اليمني توريث نجله الأكبر أحمد السلطة في انتخابات صورية، ولكنه جوبه بمعارضة قوية من قِبل كبار رجال قبائل، أمثال أولاد الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر، ومن قِبل أحزاب مؤثرة، كحزب التجمّع اليمني للإصلاح، وقادة عسكريين كبار، أمثال علي محسن صالح الأحمر قائد المنطقة الشمالية الغربية، ومحمد علي محسن قائد المنطقة الشرقية وغيرهم.

وحسب سياسة الرئيس صالح المعروفة في إدارة الأزمات من طريق اختلاق أزمات أخرى، وجد في دعوة حسين بدر الدين الحوثي في منطقة مران، الواقعة تحت نفوذ المنطقة الشمالية الغربية في محافظة صعدة، فرصة مواتية لإخراج قوات الفرقة الأولى مدرع من العاصمة صنعاء وهي تحت قيادة علي محسن الأحمر، بافتعال حرب مع الحوثيين، وهو فخ وقع فيه اللواء علي محسن صالح الأحمر بسهولة شديدة لأسباب اجتماعية ودينية[٨]. فاللواء علي محسن له ميول سلفية[٩]، أي أنه النقيض الديني لحسين الحوثي الذي هو شخص يعتنق المذهب الزيدي، وطالما كان في صراع فكري مع التيار السلفي، بالإضافة إلى أن علي محسن يُعتبر في الجانب القبلي محسوباً على قبيلة حاشد التي تمسك بزمام السلطة في اليمن بشخص الرئيس صالح وقادة الأجهزة الأمنية والعسكرية، بينما الحركة الحوثية تنشط في مناطق بكيل، وهي القبيلة الكبرى في اليمن وعندها إحساس بالظلم والقهر والإبعاد عن السلطة.

لم يكن أحد يتوقع أن صراعاً في منطقة لا تتجاوز مساحتها الكيلو متر مربع الواحد (قرية مران) سوف يمتد ليشمل أربع محافظات يمنية في غضون ست سنوات.

يعيد الكثير من الباحثين النشأة الفكرية لحركة الحوثيين إلى أوساط الثمانينيات، عندما قررت مجموعة من شباب المذهب الزيدي تكوين تنظيم فكري للدفاع ضد الظلم اللاحق بالمذهب الزيدي وضد عدم تدريس تعاليمه،

(٨) أحمد علي الأحصب، «ما الذي يجعل الأمر مختلفاً في «ربيع» اليمن،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة) (١٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢)، ص ٤، <http://www.dohainstitute.org/Home/Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/ac70bfc5-310c-42ff-87ff-9522da18c008>.

(٩) هشام القروي، «ثورة اليمن: استبدال علي عبد الله صالح أم استبدال مؤسسات مفوتة؟،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (٢ أيار/ مايو ٢٠١١)، ص ٩، <http://www.dohainstitute.org/Home/Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/fd53340c-3417-426f-9988-a3cb1eb9dfe8>.

وتهميشه، وعدم السماح بطباعة كتبه وتدريسها(١٠). وتبلورت هذه الفكرة وخرجت إلى أرض الواقع بعد قيام الوحدة اليمنية عام ١٩٩٠، وذلك عبر إنشاء ما سمّي وقتها منتدى الشباب المؤمن، الذي كان ينظم دورات صيفية لمدة ٣ أشهر لتعليم مبادئ وأسس المذهب الزيدي لأبناء المذهب.

استمرت هذه الحركة الفكرية في تصاعد مستمر حتى العام ٢٠٠١، الذي شهد انقساماً بين مؤسسي هذا المنتدى بسبب اختلاف طريقة التعاطي مع الهدف منه، فانشق حسين بدر الدين الحوثي بقيادة فروع منتدى الشباب المؤمن في منطقته مران، وانشق أخوه محمد بقيادة فروع منتدى الشباب المؤمن في ضحيان وبعض المناطق الوسطى من محافظة صعدة وبعض المحافظات الأخرى، وانشق محمد يحيى سالم عزان وعبد الكريم جدبان بقيادة بعض فروع منتدى الشباب المؤمن في منطقتهما رازح وبعض المناطق الأخرى(١١).

في العام ٢٠٠٢، بدأ حسين بدر الدين الحوثي يُلقي المحاضرات على أتباعه، ويركز على العداء لأمريكا وإسرائيل باعتبارهما الشر المطلق في هذا العالم، ويسعى إلى استنهاض الناس في هذا المجال وإرسال أتباعه كي يهتفوا في المساجد بما سمّي حينها «الشعار». وأخذت أجهزة الأمن اليمنية تلتفت إلى هذه الظاهرة وتعتقل من يهتف بهذا الشعار في المساجد، سواء في صعدة أو صنعاء أو أية منطقة أخرى.

في العام ٢٠٠٣ جرت انتخابات مجلس النواب اليمني، وفاز ثلاثة أعضاء قريبون من حسين الحوثي، وهم يحيى بدر الدين الحوثي وعبدالسلام هشول وعبد الكريم جدبان، وهو ما دفع المتضررين من شيوخ القبائل والمحسوبين على الحزب الحاكم إلى دق ناقوس الخطر لدى دوائر الحكم في صنعاء، والإيحاء بأن هذه الجماعة سوف تسعى إلى السيطرة على مقاليد الأمور، ليس فقط في صعدة وإنما في جميع المناطق(١٢).

---

(١٠) بوتشيك، «الحرب في صعدة: من تمرّد محلّي إلى تحدٍّ وطني،» ص ٧، والدغشي، **الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراسة منهجية شاملة: طبيعة النشأة والتكوين، عوامل الظهور وجدلية العلاقة بالخارج، مشاهد المستقبل**، ص ٣٤.

(١١) عرفات مدابش، «اليمن: قصّة تمرّد.. الحرب مع الحوثيين تثير تساؤلات حول «الجوانب السياسية والدينية» في النزاع.. والعامل الخارجي،» الشرق الأوسط، ٢/ ٣/ ٢٠٠٧.

(١٢) انظر الوثيقة الرقم (08SANAA1165)، في: موقع ويكيليكس، <http://wikileaks.org/cable/2008/07/08SANAA1165.html>.

استمرت الأمور في التصاعد، وأخذت منحى الصراع العسكري بعد أن قررت الحكومة اليمنية إلقاء القبض على حسين الحوثي، وإرسال قوة عسكرية مسلحة لتنفيذ الأمر، فحدث الصدام المسلح الأول في حزيران/ يونيو ٢٠٠٤ وانتهى بمقتل زعيم الجماعة حسين الحوثي في أيلول/ سبتمبر من العام نفسه.

وراحت الحرب تأخذ منحى الكر والفر، وتطورت مساحة وقوة، وبدلاً من أن تكون حرباً بين فصيل متمرد وقوات نظامية صاحبة شرعية، طفقت تأخذ منحى صراع مذهبي وقبلي وإقليمي وسياسي واقتصادي، عبر زج مجاميع من تنظيم القاعدة ومن التيارات السّلفية في الحرب، والاستعانة بقبائل حاشد في المعارك، واستحضار إيران من قِبل الإعلام الرسمي، وهو ما أدى إلى خروج الحرب عن إطارها المحلي وإدخالها في الصراع الإقليمي(١٣).

أدى دعم الحكومة الضمني للنشطاء السلفيين المتشددين في صعدة إلى إضعاف النفوذ الزيدي هناك، ومن ثم إلى إبداء أتباع المذهب الزيدي وأبناء قبائل بكيل والتيارات الشيعية في العالم، تعاطفاً هائلاً مع قضية الحوثيين، واعتُبر الصراع دينياً وقبلياً في الأساس، وهو ما حرم الدولة اليمنية من الحاضن الطبيعي في قيادة المعارك ضد هذا التنظيم، وسمح بتقويته نظراً إلى الحساسية الشديدة بين التيارات السّلفية والمذهب الزيدي، وقوات القبائل، وخاصة قبيلة حاشد، وبين قبيلة بكيل التي يتشكل منها معظم السكان في محافظة صعدة والمناطق المجاورة لها، كحرف سفيان، وبني حشيش. إضف إلى ذلك الاستهدافَ الممنهج من قِبل النظام لشريحة من اليمنيين (الهاشميين) عبر اتهامهم بأنهم حوثيون، كون أسرة الحوثي هاشمية، وزج بهم في السجون والمعتقلات، فخلقت أخطاء النظام الأسباب المبررة لاستمرار التنظيم في قتال النظام، وتم تبرير هذا السلوك بالاستهداف غير المنطقي لمكوّنات واسعة من المواطنين بتهمة الحوثية؛ إذ وصل عدد المعتقلين في سجون النظام في صنعاء وحدها، في عام ٢٠٠٤، بعد توجيه هذه التهمة إليهم، وقبل نشوب الحرب الأولى، إلى ما يقارب ٨٠٠ معتقل(١٤).

إلا أن الواقع يؤشر إلى أن «الصراع نشأ بسبب مجموعة معقّدة من

---

(١٣) الوثيقة نفسها، وبوتشيك، «الحرب في صعدة: من تمرّد محلّي إلى تحدٍّ وطني،» ص ٨.

(١٤) الدغشي، **الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراسة منهجية شاملة: طبيعة النشأة والتكوين، عوامل الظهور وجدلية العلاقة بالخارج، مشاهد المستقبل**، ص ١٤٣.

الهويات الطائفية المتنافسة، ونقص التنمية الإقليمية، والشكاوى الاجتماعية والاقتصادية المتصوَّرة، والتظلمات التاريخية. وما فاقم من الصراع هو التوترات بين السكان الأصليين الشيعة الزيديين والأصوليين السلفيين السنّة الذين جرى نقلهم إلى المنطقة. كما أن التناحر القبلي عقّد الأمور بسبب أن النظام استعان وجنّد مقاتلين قبليين من قبائل منافسة لمكافحة التمرد»[١٥].

تُوّجت الحرب السادسة بتدخل سعودي مباشر في مسار المعارك، عبر دخول القوات المسلحة السعودية في حرب مباشرة ضد الحركة، وذلك بشن حرب برية وقصف جوي بدعوى أن الحوثيين اعتدوا على أراضي المملكة. واستطاع الحوثيون الصمود في وجه الجيشين اليمني والسعودي، فانسحب الجيش السعودي من المعارك بعد أسر عدد من جنوده واستيلاء الحوثيين على مناطق عسكرية داخل المملكة، كقرية الجابري[١٦].

في أوائل تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٩ انخرطت العربية السعودية في الصراع علناً عبر شن عمليات عسكرية كبيرة ضد الحوثيين. هذا الإجراء أعقب شائعات متواصلة عن عمليات عسكرية سعودية سرّية على الحدود ضد المتمردين الحوثيين. وجاء الهجوم السعودي عقب ورود تقارير عن عمليات توغل حوثية في الأراضي السعودية أسفرت عن مقتل عدد كبير من حرس الحدود السعوديين.

في الأيام التي سبقت الهجوم السعودي، سُمح للجيش اليمني بعبور الأرضي السعودية لتطويق مواقع المتمردين الحوثيين. ولعل القيادة الحوثية كانت تعتزم تدويل الصراع من خلال إطلاق النار على حرس الحدود السعودي، ولعل إطلاق النار كان أيضاً محاولة لمعاقبة السعوديين على تعاونهم الضمني مع الحكومة اليمنية. ومن جانب آخر، ربما كان التورط السعودي تصعيداً غير مقصود[١٧].

إلا أن من الواضح أن الرد العسكري السعودي كان مبرمَجاً لا مجرد رد

---

(١٥) بوتشيك، المصدر نفسه، ص ٨.

(١٦) «قال إن الطيران السعودي قتل ٢٠ جندياً يمنياً في المنزالة: الحوثي يفتح جبهة جديدة مع السعودية في منطقة الجابري، والجيش يستولي على باب نجران بصعدة،» المصدر أون لاين (١١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، <http://www.almasdaronline.com/?page=news&news_id=3601>.

(١٧) بوتشيك، المصدر نفسه، ص ١٨.

فعل؛ إذ تشير السرعة التي تم بها إلى أن القوات السعودية كانت مستعدة للرد ولم تكن تحتاج سوى إلى ذريعة، مثل الهجوم الذي وقع على أحد المراكز الحدودية السعودية لبدء العمل. وقد أعرب المسؤولون السعوديون عن قلقهم إزاء تدهور الأوضاع في اليمن لبعض الوقت، قبل عملية التوغل، وقيل إنهم أنشأوا وحدات من القوات الخاصة المتخصصة بالحرب الجبلية على الحدود الجنوبية[١٨].

في ظل الحراك الثوري، التحقت حركة الحوثيين بهذا الحراك الشبابي في وقت مبكر بسبب العداء المستحكم بين نظام علي عبد الله صالح والحركة التي شهدت ست حروب متواصلة. فكان من الطبيعي أن تستغل الحركة فرصة الحراك الثوري وتدخل على خط المواجهة المبكرة مع نظام علي عبد الله صالح، لمحاولة إسقاطه باعتباره الخصم الأول لها في حربه ضدهم على مدى ست سنوات، وذلك من خلال بيان صادر عن المكتب الإعلامي لزعيم الحوثيين عبد الملك بدر الدين الحوثي بتاريخ ١٩/٢/٢٠١١، أي قبل يومين من التحاق أحزاب اللقاء المشترك المعارض بالحراك الثوري.

أسست الحركة الحوثية تنظيماً موالياً لها داخل ساحة التغيير في صنعاء سمّي تنظيم شباب الصمود، الذي كان ينشط في الكثير من التظاهرات والفعاليات التي شهدتها ساحة التغيير وخارجها طوال عام كامل.

وأسقطت الحركة الحوثية محافظة صعدة بالقوة العسكرية، وأخرجتها عن سيطرة القوات الحكومية في وقت مبكر، بعد اندلاع الثورة الشبابية، وعمدت إلى انتخاب مرشح لمنصب محافظ صعدة بتزكية منها[١٩]، كما ساهمت في إسقاط محافظة الجوف بالشراكة مع قوات موالية لحركة الإخوان المسلمين ـ حزب التجمّع اليمني للإصلاح، وخروجها عن سيطرة القوات الحكومية الرسمية، وتعيين محافظ لها في شكل شخصية توافقية بين طرفي الصراع في المحافظة الحوثيين والإخوان المسلمين[٢٠].

رفضت الحركة الحوثية المبادرة الخليجية التي قدمتها بلدان الخليج

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٩) عبده عايش، «اتهام إيران بعرقلة المبادرة الخليجية باليمن،» الجزيرة نت، ٢٠/ ٥/ ٢٠١٢، <http://www.aljazeera.net/news/pages/e5808e20-00db-4503-b536-c3fa13a56140>.

(٢٠) «نهبوا اللواء ١١٥ والأمن المركزي: الجوف تسقط في أيدي الحوثيين،» **الوطن** (صنعاء)، ٢٣/ ٣/ ٢٠١١.

العربي، واعتبرتها مؤامرة أمريكية والتفافاً على ثورة الشعب اليمني حتى لا يحقق كامل أهدافه، ودعت إلى مقاطعة الانتخابات الرئاسية التي قامت على أساس هذه المبادرة، ولكنها وافقت على الدخول في الحوار الوطني الذي كان من المزمع عقده خلال فترة قادمة[٢١].

ثانياً: حركة الإخوان المسلمين وموقفهم من الحراك الثوري

تُعتبر حركة الإخوان المسلمين في اليمن من أكثر حركات الإسلام السياسي انخراطاً في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي في المجتمع اليمني. كما أنها تمثّل الشريحة الأكبر من حيث عدد الأتباع، وحتى من ناحية التأثير، وذلك لأسباب كثيرة، منها انضمام معظم شيوخ القبائل المؤثرين إلى هذه الحركة، ودخول رجال أعمال كبار وقادة عسكريين مؤثرين إلى المشهد السياسي والعسكري اليمني؛ فمن ناحية شيوخ القبائل، يُعتبر الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر وأبناؤه وسنان أبو لحوم وأبناؤه، وهم من كبار شيوخ اليمن، منضوين تحت لواء حزب التجمّع اليمني للإصلاح الذي يمثل حركة الإخوان المسلمين في اليمن، كما ينتمي إليها القائد العسكري علي محسن الأحمر الذي يملك ٥٠ بالمئة من موارد الجيش اليمني[٢٢].

بهذا المعنى، يمثّل التجمّع اليمني للإصلاح، وهو الواجهة السياسية لحركة الإخوان المسلمين في اليمن، تقاطع مصالح بين كثير من القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهو ما سمح له بتكوين نفوذ واسع داخل أجهزة الدولة، والحصول على الكثير من الامتيازات إبان وجود الرئيس السابق علي عبد الله صالح في رأس السلطة؛ فقد كانت وزارة الأوقاف والإرشاد ووزارة التربية والتعليم دائماً من نصيب الإخوان المسلمين في اليمن في فترة الثمانينيات وحتى عام الوحدة اليمنية ١٩٩٠ ودخول الحزب الاشتراكي كشريك في السلطة حتى العام ١٩٩٤، ثم عادت إليهم حتى العام ١٩٩٧ حيث حدثت الانتخابات البرلمانية وفاز الحزب الحاكم، أي المؤتمر الشعبي العام، وانفرد بالسلطة.

---

(٢١) **كتاب الإحصاء السنوي، ٢٠١٠**، موقع الجهاز المركزي للإحصاء - وزارة التخطيط والتعاون الدولي، <http://www.cso-yemen.org/content.php?lng=arabic&id=574>، و«نبذة تعريفية عن محافظة أبين،» المركز الوطني للمعلومات (اليمن)، <http://www.yemen-nic.net/gover/apyan/brife>.

(٢٢) القروي، «ثورة اليمن: استبدال علي عبد الله صالح أم استبدال مؤسسات مفوتة؟،» ص ٨.

ولم يكن نفوذ الإخوان المسلمين مقتصراً على مجالي الأوقاف والإرشاد والتربية والتعليم، بل إنهم تغلغلوا في معظم مفاصل الدولة، سواء منها المؤسسات الأمنية والعسكرية والدبلوماسية والصحفية. وعند اندلاع الحراك الشبابي وانضمام حركة الإخوان المسلمين في اليمن إليه، وبعد حدوث مجزرة جمعة الكرامة يوم ١٨ آذار/ مارس عام ٢٠١١ انشق معظم الوجوه البارزة المحسوبة على الإخوان، سواء كانوا وزراء أو سفراء لليمن في عدد من الدول العربية والغربية أو رؤساء تحرير صحف رسمية ووكالة الأنباء اليمنية سبأ أو قادة أجهزة أمنية أو عسكرية، وأحد هؤلاء كان اللواء علي محسن الأحمر قائد المنطقة الشمالية الغربية وقائد الفرقة الأولى مدرع الذي استولت قواته على الأجزاء الشمالية من العاصمة اليمنية صنعاء، بما فيها منطقة الاعتصامات التي قام بها الشباب.

كما قام أولاد الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر، وخاصة الابن الأكبر صادق، شيخ شيوخ قبيلة حاشد، بالاستيلاء على مؤسسات الدولة في المناطق الواقعة في الجوار من منزله في منطقة الحصبة، وهو عضو في التجمّع اليمني للإصلاح، كما قام بعض رجال الأعمال بالتكفل بدعم اعتصام الشباب في ساحة التغيير، وخاصة الشيخ حميد بن عبد الله بن حسين الأحمر، نجل الشيخ الأحمر، وهو عضو أيضاً في حزب التجمّع اليمني للإصلاح.

من المعلوم أن تيار حركة الإخوان المسلمين يتأثر بحركة الإخوان المسلمين في مصر وتنظيمه الدولي. وفي الفصول القادمة تفصيل لنشأتهم وعلاقاتهم. ويمكن الإشارة إلى أن حركة الإخوان المسلمين في اليمن متأثرة إلى حد بعيد بالسّلفية السعودية. وقد نشرت إحدى الصحف اليمنية أن لحزب التجمّع ميزانية شهرية تصرفها اللجنة الخاصة السعودية وقدرها ثلاثة ملايين ريال سعودي، غير أن الحزب نفى هذه الأخبار(٢٣).

كان لانشقاق معظم المسؤولين المحسوبين على حركة الإخوان المسلمين، سواء من المدنيين أو العسكريين، تأثير واسع في التحاق بعض القطاعات بحركة الشباب، وكذلك في بعض شيوخ القبائل، وهو ما أحدث نوعاً من توازن

---

(٢٣) «صحيفة تكشف عن استلام ٢٧٠٠ شخصية سياسية وقبلية يمنية لرواتب شهرية من السعودية (القائمة الأولى من الأسماء)،» يمن برس (٣ حزيران/ يونيو ٢٠١٢)، <http://yemen-press.com/news9835.html>.

القوى بين النظام والمعارضين المعتصمين في شارع الدائري الغربي، وأحدث في الوقت نفسه نوعاً من الجمود في الوضع السياسي؛ فرغم انخراط عدد كبير من الناس في الحراك الثوري، خرج أيضاً عدد كبير من الأشخاص من ساحة التغيير ومن المساهمة في الفعل الثوري، لما يحمله العقل الجمعي لهؤلاء من مساوئ تجاه بعض الشخصيات التي تمثّل الوجه القبيح للنظام وكانت الداعم الأبرز للرئيس علي عبد الله صالح، أمثال علي محسن الأحمر الذي اعتبرته الحركة الحوثية المسؤول الثاني، بعد علي عبد الله صالح، عن المجازر التي ارتُكبت في محافظة صعدة إبان حرب النظام مع الحركة طوال ست حروب، وكان له دور بارز في حرب صيف ٩٤ ضد المحافظات الجنوبية، واشتراكه في الكثير من قضايا الفساد المالي في عهد حكم الرئيس السابق.

كان لحزب التجمّع اليمني للإصلاح ودخوله في الحراك الثوري تأثير كبير جداً، لأنه الحزب الأكبر في المعارضة وصاحب الشعبية الأقوى والتنظيم الدقيق، وهو ما سمح له بالسيطرة على توجّهات التظاهرات بما يخدم الهدف السياسي للمعارضة اليمنية في بعض الحالات، وخلق نوع من المشاكل بين قوى الثورة في بعض المراحل عبر استيلائه على معظم لجان التنظيم والحماية والتظاهر والتغذية في ساحة التغيير، إلا أنه في نهاية المطاف خدم الهدف السياسي لتكتل اللقاء المشترك بحيث أوصله إلى الشراكة في حكومة وحدة وطنية وفي الترتيبات الانتقالية للسلطة وفق المبادرة الخليجية.

ثالثاً: الحركات السّلفية وموقفها من الحراك الثوري

تنقسم تيارات الحركة السّلفية في اليمن إلى ثلاثة: **الأول** تيار تقليدي يُعتبر الأقرب إلى مؤسس السّلفية في اليمن الشيخ مقبل الوادعي، وهو متأثر بشيوخ السّلفية في العربية السعودية، كالتيار الجامي المنسوب إلى الشيخ محمد بن أمان الجامي الإثيوبي الأصل والمدرس في الجامعة الإسلامية، والشيخ السعودي ربيع بن هادي المدخلي[٢٤]، ومن أبرز رموزها يحيى الحجوري مدير مركز الحديث في قرية دماج، في صعدة، والشيخ محمد الإمام مدير مركز معبر، في محافظة ذمار، والشيخ محمد عبد الوهاب الوصابي، في الحديدة، والشيخ عبد الرحمن العدني في مركز الحديث في لحج، والشيخ أبو الحسن

---

(٢٤) أحمد محمد الدغشي، **الفكر التربوي لتنظيم القاعدة** (بيروت: الانتشار العربي، ٢٠١٢)، ص ١٠٧.

المأربي المصري الأصل، اليمني الجنسية في مركز دار الحديث في مأرب والعضو المؤسس في حزب اتحاد الرشاد اليمني السلفي، ويُعتبر هذا التيار الأقوى بين جميع التيارات السّلفية[٢٥].

التيار **الثاني** هو تيار جمعية الحكمة، وهو متأثر بالشيخ المصري عبد الرحمن عبد الخالق في الكويت، وجمعية إحياء التراث الكويتية. ومن أهم مؤسسات هذه الجماعة: جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، وهي من كبريات المؤسسات الخيرية في اليمن، مركزها الرئيسي في تعز وفروعها في كثير من المدن والمحافظات اليمنية، ولها نشاط واضح وملموس وميزانيات ضخمة في العمل الإغاثي وبناء المساجد وكفالة الأيتام، والمشاركة في الأنشطة التعليمية والصحية والعامة. ومن مؤسسات الجماعة أيضاً مركز الكلمة الطيبة في صنعاء، وهو يصدر مجلة **المنتدى** الشهرية، لسان حال الجماعة، وكذلك مركز الشوكاني العلمي ومركز الذهبي العلمي في إب، ومركز المنار في تعز، ومنتدى المعلم الثقافي العلمي في المكلا، والكثير من المراكز الشرعية الرجالية والنسائية في عدة محافظات، ومئات المساجد في مختلف المحافظات اليمنية.

من أبرز رموز هذه الجماعة: الشيخ أحمد المعلم في حضرموت، والشيخ محمد المهدي في إب، والشيخ عبد العزيز الدبعي، والشيخ د. عقيل المقطري في تعز، وهو عضو مؤسس في حزب اتحاد الرشاد اليمني السلفي، والشيخ مراد القدسي في صنعاء، والشيخ عمار بن ناشر في عدن، وفي العمل الإعلامي الأستاذ الخضر الشيباني[٢٦].

والتيار **الثالث** هو تيار جمعية الإحسان المتأثر بالشيخ السوري محمد سرور، ويسمى في اليمن التيار السروري. ويأتي على رأسه كثير من شيوخ السّلفية في اليمن، ومن أهم مؤسساته: جمعية الإحسان الخيرية، وهي من كبريات الجمعيات الخيرية في اليمن، مركزها الرئيسي في حضرموت ولها فروع في معظم محافظات اليمن، وميزانيات ضخمة في العمل الخيري والإغاثي وبناء المساجد وكفالة الأيتام. ومن أهم المؤسسات كذلك مركز الدعوة العلمي في

---

(٢٥) نبيل البكيري، «السرورية: خارطة الانتشار والتواجد،» أون إسلام (٤ آذار/مارس ٢٠١٠)، <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/organizations-political-parties/113355-2010-03-04%2013-10-59.html>.

(٢٦) المصدر نفسه.

صنعاء، ومركز أبي ذر العلمي في عدن، ومركز التقوى العلمي في بيت الفقيه في الحديدة، وكلية القلم الجامعية في إب، ومؤسسات الصدّيق الخيرية في صنعاء، والفضيلة الخيرية في تعز، والرحمة الخيرية في حضرموت، والفرقان الخيرية في الحديدة، ومركز الجزيرة العربية للدراسات والبحوث في صنعاء، ومؤسسة الفتاة التنموية في صنعاء، وعشرات المراكز الشرعية الرجالية والنسائية في مختلف المحافظات، ومئات المساجد في مختلف مناطق اليمن. وعلى سبيل المثال، فإن إحصائية رسمية أشارت قبل أربعة أعوام في محافظة تعز إلى بناء الجماعة أكثر من مئتي مسجد في هذه المحافظة[٢٧].

من أبرز رموز هذه الجماعة: الشيخ عبد الله بن فيصل الأهدل في مدينة الشحر في حضرموت، والشيخ د. حسن شباله في إب، والشيخ حسن الزومي في الحديدة، والشيوخ عبد المجيد الريمي والدكتور محمد موسى العامري في صنعاء رئيس حزب اتحاد الرشاد اليمني السلفي المشكّل مؤخراً، والشيخ عبد الرب السلامي في عدن، والشيخ عبد الرحمن سعيد البريهي في تعز، وفي العمل الإعلامي الأستاذ أنور الخضري.

كانت الحركة السّلفية، وخاصة التيار التقليدي أو المقبلي (نسبة إلى مقبل بن هادي الوادعي مؤسس السّلفية في اليمن)، منسجمة مع ما تدعو إليه من مبادئ، وخاصة مبدأ طاعة ولي الأمر، فكانت هي الحركة الوحيدة من حركات الإسلام السياسي التي وقفت مع النظام عبر الفتاوى المتعددة والخطابة في الناس بحرمة الخروج على ولي الأمر، وطالبت الشباب بالخروج من الساحات[٢٨]، واستمرت على ذلك حتى تنحّى الرئيس عن السلطة.

أما باقي التيارات السّلفية، فمرت مواقفها بمرحلتين: في مرحلة **أولى** كانت في معظم بياناتها تقف ضد الخروج على الحاكم الظالم إلا بالوسائل الشرعية وليس بالوسائل التي تؤدي إلى فتنة وسفك دماء، كالتظاهرات[٢٩]. ومثّل هذا التيارَ الشيخ محمد بن محمد المهدي، أحد مؤسسي جمعية الحكمة

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) «مجلة فورين بوليسي: فشل الحركات الإسلامية بالاندماج في العملية السياسية في اليمن يهدّد باندلاع حرب طائفية،» عدن الغد (١٢ شباط/ فبراير ٢٠١٠)، <http://adenalghad.net/print/news/7493.htm>.

(٢٩) «الناطق الرسمي باسم الائتلاف السلفي: على الرئيس صالح أن يقتدي بالحسن بن علي ويترك السلطة حقناً لدماء المسلمين،» حاوره عبد الرزاق الجمل، التغيير، ١٨/ ٥/ ٢٠١١، <http://www.al-tagheer.com/news29868.html>.

اليمانية الذي اعتبر أن التغيير يجب أن يكون بالوسائل المشروعة بحيث لا يخسرون المكاسب التي تحققت في الدستور اليمني؛ ففي ردّه على سؤال وجّه إليه، أجاب بالآتي: في الدستور اليمني تحقق ما لم يتحقق في دساتير العالم العربي والإسلامي؛ لأنه كان منصوصاً في المادة الثانية الشريعة مصدر جميع التشريعات، وإذا كان من أهداف الشباب وثورتهم أن تعدل هذه المادة فهذا غلط كبير. والسؤال يوجّه إلى الإخوان في الإصلاح لأنهم أول من يخسرون هذه الإنجازات التي حققوها هم. وأول من قد يشاركون في هدمها، وليس من تحالف معهم في بقية الأحزاب اليمنية والتوجهات المتعددة، وبالنسبة لمفهوم الدولة المدنية، إذا كان يقصد بها فصل الشريعة عن التشريعات السياسية لتكون السيادة للشعب أو البرلمان، لا يجوز إقراره. لكن يوجّه السؤال إلى مَنْ يقولون بهذه النظرية، حتى نعرف ماذا يريدون؟ وأي مواد دستورية يعدلون؟ ثم نبني حكمنا على الجواب. أما نحن فنعتقد أن تغيير شرع الله واستبداله بالآراء البشرية هو من الفساد في الأرض لقوله تعالى: ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ من اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾(٣٠). وإذا كان التبديل سيكون، فقد غيّروا منكراً بمنكر أكبر منه، ولم يطبقوا القواعد الشرعية والمصالح المرسلة(٣١).

ثم انتقلت رؤاهم إلى منطقة الوسط بين النظام والمناهضين له، ثم تطور موقف بعض الجهات السّلفية، وخاصة التي تؤمن بالعملية السياسية وتُعتبر قريبة من حزب التجمّع اليمني للإصلاح، وهي التيارات التي تشكّل جمعيات خيرية بزعامة عقيل المقطري إحدى القيادات السّلفية في اليمن، فأصدرت بياناً يؤيد مطالب الشباب الثوري، وتعتبر نفسها جزءاً من الحراك الشعبي(٣٢).

بعد الحراك الثوري، تطور موقف التيارات السّلفية من العمل السياسي فقامت بإنشاء أول حزب سياسي سلفي، رغم أنها كانت لا تؤمن بالعمل السياسي بالمطلق، وكانت تخطّئ جماعة الإخوان المسلمين لأنها دخلت في اللعبة السياسية. وتم في ١٤ آذار/مارس ٢٠١٢ تشكيل هذا الحزب تحت اسم اتحاد الرشاد اليمني، ويضم في عضويته معظم التيارات السّلفية في اليمن

(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٣١) «السلفيون في اليمن وموقفهم من الثورة،» منبر علماء اليمن (٢١ أيار/ مايو ٢٠١١)، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=5155>.

(٣٢) «انضمام التيار السلفي في اليمن للثورة الشعبية،» منتدى حجاج (٢٥ نيسان/أبريل ٢٠١١)، <http://www. hjjaj.net/vb/showthread.php?t=23930>.

بأقسامها الثلاثة، ما عدا بعض الشيوخ السلفيين التقليديين، أمثال الشيخ يحيى الحجوري والشيخ محمد الإمام وبعض الشيوخ القريبين من هذا التيار التقليدي. إلا أن الغالب على هذا الحزب هو تيار الجمعيات، كجمعية الحكمة وجمعية الإحسان وتيار أبي الحسن المأربي[٣٣].

كان هذا الحزب محاولة من التيار السلفي لرأب الصدع وجمع الشتات تحت مسمّى واحد حتى يكون لهم صوت مسموع ومؤثر في الأوساط السياسية، وخاصة أن هناك حواراً وطنياً كان مزمعاً عقده خلال الأسابيع القادمة. ورغم ذلك، حدث خلاف أدى إلى تجميد عضوية معظم أعضاء جمعية الحكمة اليمانية وانسحابهم من الهيئة القيادية لحزب الرشاد اليمني[٣٤].

انخرطت هذه الجماعات بجميع تياراتها في الحراك السياسي عبر الموافقة على المبادرة الخليجية، ودعت إلى المشاركة في الانتخابات الرئاسية التي أقيمت في اليمن في شباط/ فبراير ٢٠١١ سواءً التي تؤمن بالعمل السياسي أو لا تؤمن.

تخوض الجماعات السّلفية معارك عسكرية ضد جماعة أنصار الله الحوثيين في منطقة كتاف في محافظة صعدة، كما تشارك في المعارك الدائرة في محافظة أبين ضد أنصار الشريعة ـ تنظيم القاعدة.

رابعاً: حركة أنصار الشريعة (تنظيم قاعدة الجهاد في جزيرة العرب)

تُعتبر حركة أنصار الشريعة، أو تنظيم قاعدة الجهاد في جزيرة العرب، حديثة النشأة، حيث أُعلنت في بداية كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩[٣٥] رغم وجودها على شكل أفراد منذ ثمانينيات القرن المنصرم، عندما كان يتم تجنيد الشباب اليمني للقتال في أفغانستان ضد الوجود السوفياتي بواسطة وكالة

---

(٣٣) «السلفيون في اليمن يشهرون أول حزب سياسي تحت مسمى «اتحاد الرشاد اليمني»،» المصدر أون لاين (١٤ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://almasdaronline.com/index.php?page=news&article-section=1&news_id=29742>.

(٣٤) «قادة تيار الحكمة ينسحبون من حزب اتحاد الرشاد اليمني: مصادر: خلافات تنظيمية تهدد بفشل العمل السياسي المشترك لتيارات العمل السلفي باليمن،» مأرب برس (٣ أيار/ مايو ٢٠١٠)، <http://marebpress.net/news_details.php?lang=arabic&sid=43155>.

(٣٥) الدغشي، **الفكر التربوي لتنظيم القاعدة**، ص ٢٧.

المخابرات الأمريكية والاستخبارات السعودية، بالاستعانة بعلماء دين محليين أمثال الشيخ عبد المجيد الزنداني، رئيس جامعة الإيمان اليمنية.

عندما حدثت الثورة الشبابية، استغلت الحركة أو التنظيم ضعف الدولة وتركيز القوى العسكرية والأمنية ونقلها إلى المناطق الأساسية للحفاظ على ما تبقى من نفوذ لدى الرئيس السابق علي عبد الله صالح، عبر حشد القوات في محيط العاصمة صنعاء أو داخلها، وقامت بالاستيلاء على مناطق واسعة من محافظتي أبين وشبوه، وأسست ما سمّي إمارة أنصار الشريعة.

اعتبر الشيخ أنور العولقي، الذي يُعَدّ من أبرز منظّري القاعدة أن ما جرى من ثورات في الوطن العربي هو خطوة في الاتجاه الصحيح، وأن ما حصل سيمنح المجاهدين فرصة للتنفس مرة أخرى بعد ثلاثة عقود من الاختناق[٣٦].

خلال وقت قصير من العام ٢٠١١، بسط التنظيم نفوذه على مناطق واسعة من محافظتي أبين وشبوه ويرجع السبب إلى موقعيهما الجغرافي، فهما تقعان في مناطق جبلية وعرة، وقريبتان أيضاً من الشاطئ على خليج عدن الذي ينشط فيه التهريب بشكل كبير جداً، وهو ما كان يسمح بوصول الشباب الصومالي المجاهد وحتى بعض المقاتلين من أفغانستان وباكستان عبر المحيط الهندي إلى الشواطئ اليمنية القريبة[٣٧].

تُعتبر هاتان المحافظتان ذواتي كثافة سكانية منخفضة؛ فعدد السكان في محافظة أبين لا يتعدى الـ ٥٠٠ ألف نسمة، ومساحتها ١٦٩٤٣ كم^{٢}، ويبلغ عدد سكان محافظة شبوه ٥٢٥ ألف نسمة ومساحتها ٤٢٥٨٤ كم^{٢}. كما أن هناك تعاطفاً محلياً مع قادة هذا التنظيم الذين ينتمون إلى هذه المناطق، كمحمد عمير العولقي وجلال بلعيدي، وضعف القوة القبلية القادرة على منعهم من السيطرة على هذه المناطق، كما هو حاصل في شمال اليمن حيث القوة القبلية متمرسة على القتال وذات كثافة سكانية عالية، أضف إلى ذلك البُعدَ المذهبي، فأبناء

---

(٣٦) نواف عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (١٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٢)، ص ٣٢، <http://www.dohainstitute.org/Home/Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/881543a9-bcf9-4893-bedc-7733797beabc>.

(٣٧) «الدفاع تقول إن البحرية أغرقت ١٠ قوارب للقاعدة: الجيش يسيطر على زنجبار عاصمة أبين ويبدأ عملية «السيوف الذهبية» واشتباكات عنيفة في شقرة،» المصدر أون لاين (١٢ حزيران/ يونيو ٢٠١٢)، <http://almasdaronline.com/index.php?page=news&article-section=1&news_id=33063&utm_source=twitterfeed&utm_medium=facebook>.

الجنوب اليمني هم في الأغلب الأعم من المذهب الشافعي أو سلفيون(٣٨).

يتشكّل تنظيم أنصار الشريعة من مقاتلين يمنيين، ومقاتلين سعوديين فروا من العربية السعودية نحو الأراضي اليمنية، ومقاتلين من حركة الشباب المجاهدين الصومالية أتوا لنصرة إخوانهم في اليمن لإيمانهم بحديث للنبي محمد (ﷺ) يقول: «يَخْرُجُ مِنْ عَدَنِ أَبْيَنَ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا، يَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ، هُمْ خَيْرُ مَنْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ».

إن طبيعة اليمن الجبلية تجعل من هذا البلد قلعة منيعة ليس لأهل الجزيرة العربية وحسب، بل أيضاً لشعوب الشرق الأوسط كافة؛ فهي المعقل الذي يمكن أن يوفر الملاذ لأهل اليمن ومجاهديها، وهذا ثابت في تاريخ اليمن العسكري كله. وفي حين يبقى من الصعب التحقق من الأرقام، فإن ثمة تقارير موثوقة تفيد بأن اليمن أصبح الآن الوجهة المفضلة للمجندين غير اليمنيين أو المقاتلين الأجانب، إذ تتم الإشارة إلى الصومال بتواتر متزايد في وسائل الإعلام الخاصة بالقاعدة في شبه جزيرة العرب، وهو ما يقوّي، إلى جانب عروض المساعدة من الجماعة الإسلامية الصومالية المسلحة، الشباب إزاء احتمال وجود تعاون عملي بين الجماعتين. وفي حين أن التعاون قد يكون مجرد طموح في هذه المرحلة، فإن وجود مئات الآلاف من اللاجئين الصوماليين في اليمن أدى إلى إقامة طرق لتهريب الأسلحة بين اليمن والصومال. كما أن الهدف الاستراتيجي المشترك في مضيق باب المندب، الذي يفصل بين البلدين، يجعل النشاط العملياتي المشترك بين الجماعتين أمراً مرجَّحاً للغاية؛ فالقرب الجغرافي يقوي حقيقة أن كلا الفريقين بدأ بشن هجمات خارج منطقة عملياتهما المباشرة(٣٩).

وقد جعل الموقع الجغرافي والتوزيع الديمغرافي والتعاطف الشعبي والبُعد الفكري من محافظتي أبين وشبوه مكاناً ملائماً لإنشاء ما سمّي إمارة أنصار الشريعة، التي ما زالت مسيطرة على هذه المناطق في اليمن رغم التدخّل الأمريكي في سير المعارك عبر القصف بالطائرات من دون طيار، ووجود

---

(٣٨) **كتاب الإحصاء السنوي**، ٢٠١٠، موقع الجهاز المركزي للإحصاء - وزارة التخطيط والتعاون الدولي، و«نبذة تعريفية عن محافظة أبين،» المركز الوطني للمعلومات (اليمن).

(٣٩) أليستير هاريس، «التذرع بالتظلمات القاعدة في شبه جزيرة العرب،» مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، برنامج الشرق الأوسط، العدد ١١١ (أيار/ مايو ٢٠١٠)، ص ٨.

المستشارين العسكريين على الأرض، ودفع الجيش اليمني بالكثير من قواته لحسم المعارك.

لقد عارض تنظيم القاعدة المبادرة الخليجية، ورفض إجراء الانتخابات الرئاسية في مناطق سيطرته في محافظتي أبين وشبوه، واعتبر أن المبادرة مؤامرة كفرية لا تلزمه، وقام بشن تفجيرات انتحارية ضد خصومه السياسيين والدينيين، منها عمليتان انتحاريتان ضد الحوثيين في الجوف وصعدة، وعملية انتحارية ضد قوات الأمن المركزي التي اعتبرها ذراعاً للقوات الأمريكية في اليمن. كما شن حملات دفاعية ضد قوات الجيش اليمني الذي يحاول استعادة السيطرة على محافظتي أبين وشبوه وإخراجها من سيطرة حركة أنصار الشريعة، بمشاركة قوات قبلية وسلفية.

مقدمــة

يُعتبر المجتمع اليمني من المجتمعات التقليدية والمحافظة، ويعود ذلك إلى أسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية، إذ لم يحدث تغيّر في بنية اليمن الاجتماعية نتيجة انغلاقها على نفسها، فبقي المجتمع اليمني محافظاً على عاداته وتقاليده التي ترسّخت في القرون الماضية واستمرت إلى الآن(1).

لم يطرأ على عادات هذه البنية الاجتماعية وتقاليدها التغييرات الكبيرة التي طرأت على بلدان عربية أخرى، وعلى الأجزاء الساحلية من اليمن التي شهدت تغييراً في بنيتها الاجتماعية، كمدينة عدن على سبيل المثال، نتيجة التلاقي الفكري الذي نشأ إبان دخول الاستعمار البريطاني ومكوثه ١٢٨ عاماً، رغم سلبيته.

إلا أن ذلك أدى إلى تبادل فكري أثرى الحياة الاجتماعية وسرَّع في التغيّر القيمي في عدن، حيث يُلاحَظ أن نمط تفكير سكانها وعاداتهم تنوعت بشكل لا بأس فيه عن بقية أجزاء اليمن الأخرى التي لم تتأثر بالتلاقي الفكري مع ثقافات أخرى، فظلت القبيلة عاملاً مؤثراً وقوة مؤثرة في بنيتها الاجتماعية.

وإن كان هناك أسباب أخرى، كالأوضاع المجتمعية المتردّية بفعل الجهل وما يشبه الأمّية البالغة نسبته بين السكان ٧٦,٨ بالمئة، حسب إحصاء عام ٢٠٠٤ (٤٥,٣ بالمئة أمّية كاملة، و٣١,٥ بالمئة لا يستطيعون سوى القراءة والكتابة ولم يحصلوا على أي تعليم رسمي)، وبالتعداد نفسه نلاحظ أن نسبة الحاصلين على التعليم الأساسي ١٢ بالمئة فقط، والتعليم الثانوي ٨,٢ بالمئة،

(١) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ترجمة سحر سعيد (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٩٢.

والتعليم الجامعي فأعلى ٢,٣ بالمئة[٢]، أضف إلى ذلك انتشار الفقر، حيث إن إن ٤٢ بالمئة من السكان هم تحت خط الفقر، إضافة إلى قوة تأثير القبيلة.

في مناخ كهذا، وجدت حركة الإخوان المسلمين، ممثَّلة بالشيخ حسن البنّا والفضيل الورتلاني، أن تهتم باليمن، إذ يقول الأول في مقدمته للتقرير الذي وضعه الثاني عن أوضاع اليمن في الأربعينيات من القرن العشرين، إن اليمن هو البلد العربي الوحيد الذي لم يدخله الاستعمار، فبقي مجتمعاً تقليدياً محافظاً لم تتغير بنيته الاجتماعية أو الثقافية بقيم أو ثقافات أخرى كغيره من البلدان في المغرب العربي أو في المشرق العربي، فضلاً عن انتشار الأمية والجهل، الأمر الذي يعني (بحسب قول البنّا) أن العقل اليمني لم تفسده الحضارة المعاصرة[٣].

هذه البيئة التي لم تتعرض للصدمة الاستعمارية ولم تكن على تماس مباشر مع المنتج البدائي الذي تم فيه استيرادها، حتى ولو على أيدي وسطاء عرب، ولم تشهد تنامي نفوذ أو تدخّل القوة الأمريكية العظمى، جعلت من اليمن بيئة آمنة ومواتية لممارسة النشاط السياسي من قِبل حركات الإسلام السياسي، وأوجدت ما يشبه التزاوج المطلق بين الحركات الإسلامية والقبيلة التي لها الأثر الأكبر في النشاط السياسي في اليمن.

ويعود السبب في ذلك إلى أن القبيلة في اليمن تحمل القيم والمبادئ التي تدعو إليها حركات الإسلام السياسي، كالالتزام والطاعة والتكافل، وهو ما سهّل هذا الالتقاء؛ فشيوخ القبائل عادة ما يحبّون الأشخاص الذين يدعون إلى تطبيق تعاليم الإسلام ويؤمّون المساجد، ويقرّبونهم منهم ويدعمون أطروحاتهم ما دام هؤلاء يدعمون سلطتهم على قبائلهم، ولا يتدخلون في شؤون إدارتها، ويشرّعون الأموال التي يأخذها هؤلاء الشيوخ من أفراد القبيلة عبر تشريعهم للعرف القبلي.

ورغم وجود حركات الإسلام السياسي، كحركة الإخوان المسلمين أو غيرها من الحركات التي كان لها موطئ قدم في اليمن منذ أربعينيات القرن

---

(٢) **كتاب الإحصاء السنوي ٢٠٠٨** (صنعاء: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، ٢٠٠٩)، ص ٣٣٥.

(٣) عبد الكريم قاسم سعيد، **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ١٠.

العشرين، فإن تلك الحركات لم تبرز، ولم تأخذ طابعها الجبهوي والحزبي أو تبرز تحالفاتها إلا بعد توحّد اليمن في ٢٢ أيار/مايو ١٩٩٠ وإعلان التعددية السياسية؛ عندها فقط بدأ يظهر إلى السطح الكثير من التنظيمات السياسية اليمنية، وخاصة التنظيمات ذات الطابع الإسلامي، وأشهرها حزبان هما التجمّع اليمني للإصلاح وحزب الحق. فتجمّع الإصلاح تكوّن في بداية نشأته من ثلاثة تيارات رئيسية هي **التيار القبلي**، ومثّله الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر رئيس مجلس النواب اليمني الأسبق وشيخ مشايخ قبيلة حاشد، وناجي عبد العزيز الشائف، أحد كبار شيوخ بكيل، و**التيار الديني** ببُعديه السلفي والإخواني، اللذين مثّلهما الشيخان ياسين عبد العزيز (الإخوان) وعبد المجيد الزنداني (السلفيين)، **وتيار أصحاب رؤوس الأموال** (التجار)، ومثّله بعض التجار من أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة في اليمن، ويُعتبر من أكثر التيارات تجسيداً لفكرة التزاوج القائم بين أحزاب الإسلام السياسي والقبيلة.

أما حزب الحق، فقد أُسس كتحالف ديني مضاد للتجمّع اليمني للإصلاح في حينه، كون التجمّع كان في بداية تكوينه يميل فكرياً نحو السّلفية، وذلك لتمثيل الإسلام السياسي المعتدل ـ في نظره ـ ضد تشدد الإصلاح في بداية نشأته. وقد تألف من المذاهب الثلاثة الرئيسية في اليمن: مذهب الشافعية، ومثّله مفتي الشافعية الصوفية الشيخ الصوفي عمر بن حفيظ، ؛ مذهب الزيدية، ومثّله مفتي الديار اليمنية السابق الشيخ مجد الدين المؤيدي؛ مذهب الأحناف، ومثّله مفتي الأحناف في اليمن الشيخ أسد حمزة.

ويتضح لنا تعارض التنظيمين فكرياً من خلال جملة مواقفهما، حيث وقف أمين عام حزب الحق أحمد محمد الشامي في مقدمة العلماء الذين أفتوا بإسلامية دستور دولة الوحدة، الذي رفضه تجمّع الإصلاح في حينه باعتباره لا يتفق مع الشريعة. وقد دخل الحزبان في صدام سياسي طويل اشتركت فيه الجماعات المتطرفة، التي كفّرت حزب الحق دينياً وسياسياً، حتى انتهى دوره السياسي بعد أحداث عام ١٩٩٤ التي أدت إلى انقسامه وضعف بنيته التنظيمية[٤].

ومع مرور الوقت وتبلور الرؤية السياسية للتجمّع اليمني للإصلاح، ضعفت التحالفات فيه، وتغيرت سياساته، واستُبدل المنهج الفكري بالعمل السياسي

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

والتنظيمي، أو ما سمّي فقه الواقع[(٥)]، الأمر الذي أدّى إلى خروج التيار السلفي من الإطار الحزبي للتجمّع، وتكوين حالة سلفية ذات بُعد فكري إقصائي تكفيري هاجمت الإخوان المسلمين واتّهمتهم بالكفر والردّة بسبب موافقتهم على دخول الانتخابات وما يُعرف بالعملية الديمقراطية، إضافة إلى تكفير كلّ من الشافعية والزيدية والأحناف لسماحهم بزيارة القبور، على سبيل المثال لا الحصر[(٦)].

هذه الحالة السّلفية أوجدت أزمة حادة في المجتمع اليمني، وأثّرت فيه تأثيراً عميقاً. وهي تُعتبر من الظواهر الحديثة في اليمن، لذا كان اهتمامي بدراستها انطلاقاً من دوافع ذاتية وموضوعية: ذاتية لكوني أعيش وسط هذا المجتمع، أتأثر به، حيث «.. يجب أن تستحوذ مسألة البحث على الاهتمام الشخصي والرغبة الأكيدة ولا تكون المسألة مفروضة على الباحث»[(٧)]، وموضوعية كون هذه الظاهرة جديرة بالبحث والمتابعة العلمية الدقيقة، وهو ما لم يحدث من قبل وإن كُتب عنها في بعض المؤلفات التي تناولتها في سياق دراسة الإخوان المسلمين في اليمن، التي شغلت الحيّز الأكبر من الدراسات النظرية والأكاديمية، «فنرى أن هناك فجوة في المعلومات الخاصة بحركات الإسلام السياسي في اليمن، وتحتاج هذه المعلومات إلى استكمال، كما وأنها من المسائل الجديدة على البحث العلمي في اليمن، بالإضافة إلى أن دراستها ستتم بتطبيق المعلومات المتوفرة بطريقة جديدة عبر علم الاجتماع السياسي»[(٨)] وعلم الاجتماع الديني.

فالإشكالية في المجتمع اليمني ليست بين شيعة وسنّة، أو بين علمانيين وإسلاميين كما في بعض المجتمعات الأخرى، بل هي بين معتدلين ومتطرفين، بين جماعات إسلامية تسلك الطريق السياسي وتحاول التغيير باتّباع الأساليب السلمية وجماعات إسلامية أخرى تنحو نحو العنف للتغيير.

والملاحَظ في هذا السياق أن خروج التيار السلفي من حزب التجمّع

---

(٥) هو مبدأ فقهي اجتهادي يتيح للفقهاء إخضاع النص للواقع المتحرّك نتيجة دخول معظم التنظيمات الإسلامية في العمل السياسي كالتحالف مع من يعتقدونه علمانياً غير ديني أو السكوت عن ظلمٍ ما حفاظاً على مصلحة الجماعة ومسايرة الواقع القائم.

(٦) عبد الله هاشم السياني، **الإخوان المسلمون والسلفيون في اليمن** (صنعاء: مركز الرائد للدراسات والبحوث، ٢٠٠٢)، ص ١٠٠.

(٧) عبد الله إبراهيم، **البحث العلمي في العلوم الاجتماعية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٣٢.

(٨) تمّ صياغة هذه الفقرة بالاستفادة من: المصدر نفسه، ص ١٣٣.

اليمني للإصلاح تم بعد أن بدأ حزب الإخوان المسلمين يتخذ مواقف أكثر اعتدالاً تعترف بالديمقراطية واحترام حق الاختلاف في الرأي وعدم اللجوء إلى العنف، وهو ما سبّب انزعاجاً حاداً داخل التيار الراديكالي، ونشوء هذه المعضلة المتمثّلة في التيار السلفي في اليمن، ببُعده التكفيري الإقصائي، والانتقال من التنظير إلى التكفير، ومن ثم إلى التفجير، وهذا ما شهده اليمن مؤخراً. أمام هذا الواقع يصح التساؤل: ما هي العوامل الاجتماعية التي أدت إلى نشوء ظاهرة التطرف الديني لدى حركات الإسلام السياسي؟ ما هي البيئة الاجتماعية المناسبة لتكوّن ظاهرة مثل هذه؟ هل للظروف الاجتماعية في الزمان والمكان تأثير في جوهر النص الشرعي أو الاستنباط أو الأحكام الشرعية المترتبة عليه. بمعنى هل تؤثر العوامل الاجتماعية في نصوص التشريع ومواضيع الأحكام ومتعلقاتها، وبالتالي سمحت بنشوء ما يسمّى التطرف الديني؟

وعليه، كان تركيزنا على هذه الظاهرة لدى حركات الإسلام السياسي، ونقصد بها السلوك العنيف الذي تتخذه الجماعة الدينية للتعبير عن معتقداتها، أو أفكارها، أو ثقافتها تجاه الآخرين المختلفين معها عقائدياً، أو سياسياً، أو اجتماعياً بما يسبّب لهم الضرر المعنوي (التكفير، التفسيق، التجريح)، أو المادي (الضرب والقتل غالباً).

١ ـ تحديد الموضوع وأسباب اختياره

إن موضوعنا هو حركات الإسلام السياسي في اليمن؛ فمن شبه المؤكد أن ظاهرة الإسلام السياسي احتلت في الأعوام الأخيرة الحيّز الأكبر من تركيز الباحثين والمهتمين، فضلاً عن الإعلام العربي والغربي على حد سواء، وتجسّدت بأحزاب ذات توجهات إسلامية مؤثرة بشكل كبير في الأحداث في منطقة الشرق الأوسط، كجبهة الإنقاذ في الجزائر، وحزب الله في لبنان، والإخوان المسلمين في مصر، وحركة حماس في فلسطين، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، وحزب العدالة والتنمية في تركيا . . .

وقد تجاوز هذا الاهتمامُ الإطار الإعلامي إلى السياسي والاقتصادي والثقافي، وخاصة خلال الأعوام العشرة الأخيرة، وبالتحديد بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك الثورات العربية في العام ٢٠١١، وبروز تأثير التيارات الدينية فيها، كالسّلفية في مصر وإشكالية الأقباط، وحركة النهضة في تونس. وكانت أكبر مشكلة واجهت المهتمين بهذا

الإطار هي إشكالية التعصب أو التطرف الديني، الذي انتقل من إطاره الفكري إلى الممارسة، ومن القول إلى الفعل، عن طريق التكفير ومن ثم التفجير أو إلغاء الآخر بقوة السلاح، كما يحدث في كثير من البلدان العربية وغير العربية.

وعليه، كانت أسباب اختيار الموضوع، وهي باختصار:

- دراسة الجماعات الدينية المتطرفة بشكل علمي حتى يتسنّى للباحثين والمهتمين فهمها فهماً سليماً، بعيداً عن التحيّز والتعصب وإطلاق الأحكام المسبقة، وخصوصاً ما يتعلق بتحليل الظاهرة ميدانياً وفق المنهج الإحصائي، واستخدام المؤشرات والأساليب الكمية وتحليلها، ومعرفة درجة شدّتها.

- أهمية الموضوع، كونه من المواضيع التي تمس حياتنا بشكل مباشر ويومي في جميع جوانبها الثقافية والسياسية والاقتصادية، وهو ما جعل المجتمعات تعاني «حالة صداع مزمن» منذ فترة، فولدت حاجة قصوى لمحاولة فهمها ومحاولة معالجتها بقدر الإمكان.

- محاولة إبراز دور العوامل الاجتماعية في تكوين البيئة الاجتماعية المناسبة لنشوء ظاهرة التطرف الديني، عبر المزاوجة بين التحليل الكمي والرؤية الكيفية لهذه الظاهرة.

- المساهمة في بناء قاعدة معلومات عن ظاهرة التطرف الديني في اليمن؛ فموضوع هذه الظاهرة لدى حركات الإسلام السياسي، وخاصة التيار السلفي، موضوع شائك يحتاج إلى جهد استثنائي وإمكانات بحثية كبيرة، ولست ممّن يدّعون القدرة على الإحاطة به، لكنني أحاول طرحه على بساط النقاش، والإجابة عن بعض التساؤلات، وتكوين قاعدة معلومات مفيدة لأغراض التحليل والمقارنة، من أجل معرفة ماهية التطرف الديني وأبعاده الاجتماعية، والعلاقة بين حركات الإسلام السياسي والتطرف.

وعليه، قمنا بوضع تعريف إجرائي للتطرف الديني، وهو أنه السلوك العنيف الذي تتخذه الجماعة الدينية للتعبير عن معتقداتها، أو أفكارها، أو ثقافتها تجاه الآخرين المختلفين معها عقائدياً، أو سياسياً، أو اجتماعياً، بما يسبب لهم الضرر المعنوي (التكفير، التفسيق، التجريح)، أو المادي (الضرب والقتل غالباً).

إن هذا التطرف إنما هو ناتج من سلوكيات وأدبيات حركات الإسلام السياسي من خلال شحن الأتباع بالتعاليم والتفسيرات الدينية والقراءات

المتعارضة للنص الواحد، وهو ما يُنتج حالة تعصب ورفض للآخر، مفترضاً أن هناك علاقة قوية بين حركات الإسلام السياسي والتطرف الديني.

وفي هذا السياق تحدَّد موضوعنا، وهو دراسة حركات الإسلام السياسي في اليمن، متخذين من السّلفية المتشددة أنموذجاً بوصفها تنحو منحى التطرف الديني.

٢ ـ أهداف البحث

إن الهدف العام والأساسي للبحث يتركز في معرفة تأثير العوامل الاجتماعية المؤدية إلى نشوء بيئة اجتماعية مناسبة، ومؤدية بالتالي إلى ظهور حركات الإسلام السياسي بصفة عامة، وظاهرة التطرف الديني لدى السّلفية المتشددة في المجتمع اليمني، بصفة خاصة.

وتتفرع من هذا الهدف الرئيسي عدة أهداف فرعية خاصة هي: إبراز دور الواقع الاجتماعي كمتغير رئيسي في عملية نشوء ظاهرة حركات الإسلام السياسي في اليمن؛ تحديد العلاقة الاجتماعية السببية بين ظهور حركات الإسلام السياسي وظاهرة التطرف الديني؛ الكشف عن مدى تأثير الأسباب والعوامل الاجتماعية الحقيقية المؤدية إلى ظاهرة التطرف الديني؛ استخلاص النتائج المهمة المعبّرة عن واقع المجتمع اليمني، والمعالجات المناسبة لمثل هذه الظاهرة وإمكانية تعميمها.

٣ ـ إشكالية البحث

يُعتبر مصطلح الإسلام السياسي جديداً نسبياً، وقد دخل على حياتنا الاجتماعية بديلاً من مصطلح الأصولية الإسلامية، الذي اعترضت جماعات الإسلام السياسي على تداوله[٩]، وأصبح الشغل الشاغل للباحثين والمهتمين والعامل المؤثر الأكبر في المجتمعات العربية الإسلامية على المدى المنظور. وأصبح للدِّين دور في المجتمع من بوابته الثقافية والسياسية، وحتى الاقتصادية، وهو ما يطرح أمامنا إشكالية أساسية هي: كيف نفهم المجتمعات العربية الإسلامية اليوم؟

ولا ندّعي هنا أننا بصدد الإجابة عن هذا السؤال، بقدر ما نحاول أن نقوم

---

(٩) John Sigler, «Understanding the Resurgence of Islam: The Case of Political Islam,» *Middle East Affairs Journal*, vol. 2, no. 4 (1996), p. 79.

بعملية تفكيك للإشكالية الأعم بالإجابة عن إشكالية أخص، وهي دراسة أحد جوانب هذه الإشكالية، وبالتحديد التنظيمات الإسلامية؛ إذ نرى أن معرفة هذا المجتمع ودراسته تحتّمان محاولة فهم حركات الإسلام السياسي أولاً، كمدخل لمحاولة فهم المجتمع، وكمدخل أيضاً لمعرفة منابع حركات التطرف الديني داخل حركات الإسلام السياسي، التي هي وليد شرعي لها، كما تثبت الملاحظة المجردة في الواقع المعيش في مجتمعاتنا العربية.

الموضوع الذي نحن بصدده هو إذن جديد في شكله لا في موضوعه، والمقصود أنه سبق أن تم تناول حركات الإسلام السياسي من خلال الكتب والمؤلفات، وحتى عبر رسائل علمية متخصصة في أطروحات، كالدكتوراه بشكل نظري، لذا رأينا أن نلقي الضوء على إشكالية التطرف الديني التي يواجهها مجتمعنا العربي في عصره الحاضر، والتي نرى أنها ناتجة بشكل مباشر من أحزاب الإسلام السياسي التي دخلت على الحياة السياسية في فترة متأخرة، وعملت على تصنيف الناس بين إسلاميين وغير إسلاميين، فأوجدت نوعاً من الشرخ داخل المجتمعات أدت بالتالي إلى هذه الظاهرة.

لقد تعددت تفسيرات نمو ظاهرة الإسلام السياسي بتعدد التخصصات والاهتمامات السياسية والمعرفية والميول الأيديولوجية، غير أنها تجْمِع على وجود إشكالية وأزمة تعيشها المجتمعات الإسلامية؛ ففؤاد عجمي يرى أن فشل النخب العلمانية الداعية إلى القومية العربية هو الباعث وراء ظهور حركات الإسلام السياسي، بينما يرى مايكل غيلسنان أن السبب هو نقص المشاركة السياسية، وعدم السماح لمختلف قطاعات الشعب بالاندماج في العملية السياسية في البلدان العربية. وترى نيكي كيدي أن البرجوازية الصغيرة التي تسلمت مقاليد الحكم بعد ذهاب الاستعمار من البلدان العربية هي السبب في بروز الحركات الأصولية، ويرى البعض الآخر، كهنتر وفيشر، أن البترودولار والتنمية الاقتصادية غير المتوازنة والعمليات الاقتصادية هي وراء بروز حركات الإسلام السياسي. أما غير هؤلاء من الباحثين، فيرى أن ظهور حركات الإسلام السياسي ما هو إلا نتيجة التآكل الثقافي الذي لحق بالوطن العربي نتيجة سيطرة الغرب[١٠].

---

(١٠) معظم هؤلاء الباحثين مستشرقون غربيون حاولوا تفسير ظاهرة حركات الإسلام السياسي من خلال رؤيتهم. لمزيد من التفاصيل، انظر: بوبي س. سيد، **الخوف الأصولي المركزية الأوروبية وبروز الإسلام**، ترجمة عبد الرحمن أياس (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧)، ص ٦٣ ـ ٦٨.

هذه الآراء المتعارضة في فهم سبب تشكيل الأصولية الإسلامية لدى معظم الباحثين، تجعلنا كلها نسعى إلى التحقق من حقيقة هذه العوامل، والبحث عن عوامل أخرى، وهنا تكمن الإشكالية الأساسية لمعرفة العوامل المؤدية إلى ظهور حركات الإسلام السياسي المتجهة نحو التطرف. فالدور الذي قامت به أحزاب الإسلام السياسي في بلداننا العربية أكبر وأعمق ممّا يبدو على السطح؛ إذ إنه أثّر في مجتمعاتنا في العمق، فقسم مجتمعاتنا إلى قسمين: قسم يدّعي التمسك بالمبادئ والقيم الدينية، وقسم يُتَّهم بأنه ضد الدِّين، أو على الأقل لا يهتم بالتمسك بدين الدولة الإسلامي.

هذا الوضع أوجد بين القسمين المتخاصمين حالة من التجاذبات في جميع مناحي الحياة، وحالة من العداء والقطيعة، وأحياناً العراك والعنف، وتحوّل هذا الخلاف إلى نقاش غير منتج أو غير ذي جدوى بين ما هو ديني وما هو غير ديني، فصرنا نسمع ألفاظاً كالإخوان المسلمين والشباب المجاهدين والزي الإسلامي والقانون الإسلامي والدستور الإسلامي والاقتصاد الإسلامي والعلمانية، وما إلى هنالك.

وبعد هذا الانقسام الثنائي، برز انشطار رباعي وسداسي؛ فداخل كل قسم وجِدت انشقاقات توصف باليمين أو اليسار أو الوسط، فخرج من القسم الإسلامي اليمين المتشدد، المتمثل في التيارات السّلفية الراديكالية، والوسط المتمثّل في حركات الإخوان المسلمين، واليسار المتمثّل في بعض الحركات الإسلامية الأخرى كالعدالة والتنمية في تركيا.

وتم كذلك انشطار اليمين الراديكالي السلفي إلى أقسام، فأصبحنا نسمع بالسّلفية الجهادية والسّلفية الدعوية والسّلفية الحركية، قبل أن نتعود لفظة السّلفية.

لذلك، كان علينا محاولة الاقتراب قدر الإمكان لفهم هذه الظاهرة المستجدة في حياتنا وتاريخنا ووطننا، وبالذات في اليمن الذي لم يعرف عبر تاريخه الطويل وجود حركات متشددة، خاصة أن المجتمع اليمني يمتاز بالمرونة والندية، كما أنه مجتمع مسلم غير متقبل لاحتكار تمثيل الإسلام من أي طرف كان.

لذا، عملنا على دراسة الحركة السّلفية في اليمن كأحد مكونات التنظيمات الاجتماعية التي دخلت إليه عبر دول الجوار الخليجي والتيارات

المتشددة فيها، وبالتحديد في العربية السعودية، لأن مؤسسها في اليمن مقبل الوادعي أُبعد عن السعودية نتيجة تشدده المفرط ومناصرته لحركة جهيمان، كما سيتوضح لاحقاً.

أتى الوادعي إلى اليمن، حيث كان يسود التسامح وعدم التفرقة بين مذهب وآخر وبين فرد وآخر، فأوجد ما يشبه الشرخ المجتمعي بين أفراد البيئة الواحدة والبيت الواحد، وبدأنا نسمع ألفاظاً كالتكفير والتفسيق، ونرى أفعالاً لم نكن نراها من قبل، مثل الاستيلاء على المساجد ورمي القنابل عليها، وأخيراً تفجير السيارات المفخخة في المناسبات الدينية، وادعاء تمثيل الدِّين الحق. وباعتباري ابن هذه البيئة، رأيت أن أقوم بدراستها والخروج برؤية علمية لأسباب نشوئها وتطورها، ودراسة التأثير الذي أحدثته في بنية المجتمع اليمني، سواءً كانت بنية اجتماعية أو ثقافية أو سياسية، وإن كان هناك تصور أولي تمت ملاحظته، وهو أن الحركة السّلفية غيّرت من بنية المجتمع اجتماعياً بشكل إيجابي، من خلال استهدافها دائماً الشرائح المتدنية اجتماعياً، حسب التصنيف القبلي للمجتمع، ورفعت من شأنها وأصبحت ترى في نفسها أنها على قدم المساواة مع غيرها من شرائح المجتمع، وأصبح لديها أمراء للجماعات الدينية.

كما أن الحركة السّلفية قامت بدور إيجابي في البنية الاقتصادية للمجتمع اليمني، وذلك من خلال القيام بإنشاء الجمعيات الخيرية التي وفّرت فرص عمل للشباب العاطلين، وسدّت الاحتياجات المادية لبعض الأُسر الفقيرة، وساعدت في الحد من ظاهرة غلاء المهور. إلا أنها قامت في المقابل بدور سلبي للغاية كان له التأثير المعاكس في البنية الفكرية للمجتمع اليمني؛ فبدلاً من أن تكون مرنة، مثلها مثل غيرها من الجماعات في اليمن، تقلّدت دور القاضي والجلاد في البنية الفكرية في المجتمع اليمني، وأخذت تنتقد العادات والتقاليد في المجتمع، وتحاول التغيير بالقوة وبالتكفير والتفسيق، وهي الأمور التي لم يعهدها اليمن من قبل.

كما أنها قامت بدور سلبي للغاية في البنية السياسية؛ فبدلاً من الانخراط في العمل السياسي الذي كفله الدستور اليمني والقوانين النافذة والنظام الحاكم، قامت بإصدار الفتاوى بكفر العملية السياسية، ووجوب طاعة ولي الأمر، وحرّمت الترشح في مقابله، والدخول في صراع سياسي عنيف مع التنظيمات الإسلامية الأخرى، وحتى في ما بينها، وإصدار الفتاوى الدينية في حق من

يعارضها بأنه كافر ويجب قتله، الأمر الذي أوجد الذرائع الدينية والغطاء لممارسة الإلغاء ضد خصومها.

٤ ـ فرضيات البحث

ننطلق ببحثنا من فرضيات محددة، تربط المتغيّرات وفق جدلية التأثير والتأثر بين المنظومات الفكرية والسياسية والبنى المجتمعية القائمة، وهي:

أ ـ **الفقر**، الذي نفترض أنه عامل أساسي في وجود بيئة اجتماعية مناسبة لنشوء ظاهرة السّلفية؛ فكلما زاد الفقر توافرت بيئة مناسبة لنشوء السّلفية المتطرفة وانتشارها. ونقصد هنا الفقر النسبي الذي يشير إلى مستويات حياة الأغلبية في المجتمع اليمني[١١]؛ حيث إن هناك علاقة طردية موجبة بين الفقر والتطرف الديني، فكلما زاد الفقر زاد التطرف الديني.

ب ـ **البيئة السياسية المغلقة**، التي نفترض أنها عامل من العوامل المساعد على نشوء ظاهرة السّلفية، ذلك بأن عدم وجود ديمقراطية يؤدي إلى وجود بيئة اجتماعية مناسبة لنشوء التطرف السلفي؛ فكلما وجدت الديمقراطية قلّت نسبة التطرف، حيث إن هناك علاقة طردية سالبة بين انعدام الديمقراطية والتطرف، فكلما قلّت الديمقراطية زاد التطرف الديني.

ج ـ **التدخّل الإقليمي الخارجي**، الذي نفترض أنه عامل مهم في نشوء ظاهرة التطرف السلفي في المجتمعات العربية الإسلامية ودفعها وتوجيهها؛ فكلما انعدم التدخّل الخارجي، سواء المادي أو الفكرية، قلّت نسب التطرف بشكل كبير جداً، والعكس صحيح، أي أننا نفترض أنه إذا انعدم التدخّل الخارجي في المجتمعات المحلية، تقلّ نسبة الإقبال على التيارات السّلفية. بمعنى آخر، إذا لم تتلق التيارات السّلفية في اليمن من دول الجوار الخليجي دعماً مادياً أو فكرياً عبر طباعة الكتب والمنشورات ينحسر تأثيرها وتطرفها، حيث إن هناك علاقة طردية موجبة، فكلما زاد التدخّل الخارجية زاد التطرف الديني.

د ـ **ظاهرة التمييز** القبلي والعشائري التي نفترض أنها بيئة مناسبة لتغذية

---

(١١) بالاستفادة من: أنتوني غدنز، **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**، بمساعدة كارين بيردسال، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٧٥٨.

ظاهرة التطرف السلفي. ويُقصد بالتمييز هنا الأنشطة التي تنكر على أعضاء جماعة معيّنة النفاذ إلى الموارد أو المكافآت، أو الترقي الاجتماعي وغيرها من الامتيازات التي ينتفع بها الآخرون وتندرج في إطارها المكانة الاجتماعية الموروثة، التي تعتمد على الشرف الاجتماعي أو الهيبة التي يضفيها بعض أعضاء المجتمع على جماعة بعينها. فلجماعات النخبة امتيازات إيجابية، ولجماعات المنبوذين نظرة احتقار باعتبارها جماعات وضيعة المكانة، فيُمارَس ضدها الإقصاء الاجتماعي، أو أشكال متعددة من الحرمان تحول بين الأفراد والجماعات وبين المشاركة الكاملة في الحياة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية في المجتمعات التي يعيشون فيها(١٢)، بينما كلما كان هناك مساواة وعدالة بين أفراد المجتمع، قلّت نسبة الالتحاق بحركات الإسلام السياسي وخاصة السّلفية، مفترضين أن سبب الالتحاق بالجماعات السّلفية هو الإقصاء الاجتماعي ضد شرائح معيّنة في المجتمع، ووجود مساواة لدى الجماعات السّلفية، حيث إن هناك علاقة طردية إيجابية، فكلما زاد التمييز زاد التطرف الديني.

هـ ـ **التعبئة الدينية** التي نفترض أنها ثقافة تزيد من حالة التطرف الديني لدى الفرد المنتمي إلى الجماعات الدينية، وهي العمليات الاجتماعية التي تعتمد على التنشئة الاجتماعية بناء على ردود الفعل، وتعديل السلوك نتيجة عوامل متداخلة تستغلها جماعات معيّنة لتعديل سلوك الأفراد في اتجاه خاص بها(١٣)، حيث إن هناك علاقة طردية إيجابية بين التعبئة الدينية والتطرف، فكلما زادت التعبئة الدينية زاد التطرف الديني، وكلما كان التعليم الديني والرسمي موحداً لدى جميع فئات المجتمع وشرائحه ووجِد إشراف موحد على المساجد، قلّت نسبة التطرف.

و ـ **أمير، أو قائد، الجماعة** الذي نفترض أن له دوراً محورياً في التأثير في آراء الجماعات الدينية وفكرها، بحيث يحيطه أتباعه بهالة من القداسة فتشتد سيطرته عليهم إلى حد أنهم يتعلقون بآرائه ومعتقداته الخاصة إلى درجة التعصب، فتصبح تعاليمه غير قابلة للجدل فينشأ التطرف أو ما يسمّى التحجر الديني، حيث إن هناك علاقة طردية إيجابية بين القائد والتطرف الديني.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٣٨، ٧٤٤ و٧٦٣.

(١٣) تعريف خاص بالاستعانة من: المصدر نفسه، ص ٧٤٤.

٥ ـ مناهج البحث والتقنيات المستخدمة

أ ـ المناهج

(١) **المنهج البنائي ـ الوظيفي**: إنه المنهج الذي يركز على تحليل علاقة الجماعات بعضها ببعض، وعلاقتها بالمجتمع، ودراسة أثر ذلك في المصالح المشتركة لهذه الجماعات[(١٤)] وهو منهج مهم جداً في دراستنا لأن بوساطته يتم تفسير ظاهرة التطرف الديني، التي تُعتبر من المعتقدات التي لها جذور في حياة المجتمع اليمني. ولذلك سينصبّ اهتمامنا على تفسير الكليات العامة لهذه الظاهرة، منطلقين منها إلى خصوصيات اليمن المجتمعية بحيث يجري التركيز على البناء الاجتماعي للحركات الإسلامية فيه، ومن ثم على الوظيفة التي تؤديها في المجتمع. وبالنظر إلى أن هذه الجماعات تشكل تنظيمات اجتماعية غير رسمية، فإن هذا المنهج يُعتبر ذا أهمية في هذا الموضوع[(١٥)].

كما أن استخدام المنهج البنائي ـ الوظيفي في دراسة التنظيمات الاجتماعية، بما فيها حركات الإسلام السياسي، يستمد أهميته من تركيزه على دراسة العوامل التي تحكم العمليات المتصلة بتنظيم المجتمع، وبالتالي المقارنة بينها من خلال معرفة العوامل الثقافية والأوضاع السياسية السائدة، ومن دراسة عناصر الصراع والتحول داخل بنية المجتمع، والتغيّر الطارئ على الأشكال التنظيمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية[(١٦)].

(٢) **المنهج الجدلي**[(١٧)]: إنه المنهج الذي يبحث عن الحقيقة عن طريق دراسة الظواهر والمتغيّرات الاجتماعية من خلال علاقتها بعضها ببعض، وما ينتج من هذه العلاقة من ظواهر ومتغيّرات وتطورات أخرى ومستمرة، وذلك عن طريق الجدل، بحيث نستطيع تحديد الأبعاد المختلفة بشكل متكامل وشمولي؛ فقوانين الأيديولوجيا تكمن في ميكانيزمات الأيديولوجيا نفسها،

---

(١٤) Ronald H. Chilcote, *Theories of Comparative Politics* (Boulder, CO: Westview Press, 1981), p. 353.

(١٥) عبد الغني عماد، **منهجية البحث في علم الاجتماع: الإشكاليات، التقنيات، المقاربات** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧)، ص ١٠٣.

(١٦) فردريك معتوق، **معجم العلوم الاجتماعية** (بيروت: أكاديميا للنشر، ٢٠٠١)، ص ١٦٤.

(١٧) عماد، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

والجدلية كمنهج تحافظ على انفتاحها باستمرار، من دون التوقف عند حدود الخلاصة، بل تفتح للبحث آفاقاً أوسع[١٨].

(٣) **المنهج الوصفي التحليلي**: إنه المنهج الذي يُتّبع في عرض المادة العلمية للبحث وفهمها وتفسيرها، ويُعرف بأنه «أسلوب من أساليب التحليل النقدي المركّز على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد، أو فترة أو فترات زمنية معلومة، وذلك من أجل الحصول على نتائج علمية ثم تفسيرها بطريقة موضوعية، بما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة»[١٩].

وهذا المنهج، أو الأسلوب، يساعدنا على وصف الظاهرة **كيفياً**، أي إنه يصف الظاهرة ويوضح خصائصها؛ **وكمياً**، أي إنه يعطي وصفاً رقمياً يوضح مقدار الظاهرة وحجمها ودرجة ارتباطها بالظواهر الأخرى[٢٠]، وهو ما اعتمدناه في تحليلنا لظاهرة التطرف الديني وما تتضمنه من متغيّرات، وأوجه العلاقة في ما بينها، إلى جانب اختبار فرضيات البحث.

ب ـ التقنيات

(١) **تقنيات الحِزَم الإحصائية (SPSS)**: وهي عملية جمع البيانات الميدانية وتفريغها وإدخالها في الحاسب الآلي، وإبراز أهم مؤشراتها الإحصائية، وتحليل دلالاتها ومضامينها الاجتماعية على المستويين العام والخاص.

(٢) **صحيفة الاستبيان/ الاستمارة**: تتكوّن من ثمانية محاور أساسية، يتكون كل محور من عشر فقرات على النحو التالي:

(أ) **محور البيانات الأساسية**: ويشتمل على بيانات النوع الاجتماعي (الجنس)، والدخل، والمستوى التعليمي، والسن، والحالة الاجتماعية، والمهنة.

(ب) **محور مفهوم التطرف**: ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة عبر استبيان مفتوح، تم إنزاله لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس مفهوم التطرف الديني لدى عيّنة البحث.

---

(١٨) معتوق، المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٩) رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العملية** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ١٨٣.

(٢٠) جودت عزة عطوي، **أساليب البحث العلمي: مفاهيمه- أدواته- طرقه الإحصائية** (عمّان: دار الثقافة، ٢٠٠٠)، ص ١٧٥.

(ج) **محور الفقر**: ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة تم إنزالها لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس سبب التحاق الناس بجماعات الإسلام السياسي لدى عيّنة البحث.

(د) **محور البيئة السياسية**: ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة عبر استبيان مفتوح تم إنزاله لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس مدى وجود بيئة سياسية مغلقة تؤدي إلى انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

(هـ) **محور التدخّل الخارجي**: ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة عبر استبيان مفتوح تم إنزاله لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس ما إذا كان التدخّل الخارجي يؤدي إلى انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

(و) **محور التمييز**: ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة عبر استبيان مفتوح تم إنزاله لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس ما إذا كان التمييز القبلي والعشائري والمناطقي يؤدي إلى انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

(ز) **محور التعبئة الدينية**: ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة عبر استبيان مفتوح تم إنزاله لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس ما إذا كانت التعبئة الدينية تؤدي إلى انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

(ح) **محور أمير الجماعة (القائد)**: ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة عبر استبيان مفتوح تم إنزاله لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لمعرفة الدور الذي يؤديه أمير الجماعة داخلها، ودوره في انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث؛ فالأمير يصنع «عقلية محصنة بمرجعية سلفية منهجية صارمة، ليس لديها معايير للقياس والمقاربة إلا القرآن والسنّة وأهل السلف والإجماع، وستؤدي بلا أدنى شك إلى ولادة مقاتل إسلامي عالمي غير مألوف يلتزم السمع والطاعة في المنشط والمكره، ويتوجه دون تردد إلى حيث تأتيه توجيهات الأمير، معتقداً أن الله معه في كل زمان ومكان»[٢١].

---

(٢١) Herman F. Elits, «Islamic Fundamentalism: A Quest a New Order,» *Mediterranean Quarterly*, vol. 1, no. 4 (Fall 1990), p. 53.

(٣) **الاستعانة بالبحث الإثنوغرافي**: «إن الدراسات الإثنوغرافية هي من المنهجيات الفضلى للبحث المعمّق في شرائح صغيرة من الحياة الاجتماعية. ويشير البحث الإثنوغرافي عادة إلى دراسة الأفراد والجماعات ميدانياً عن طريق المعايشة المباشرة على مدى فترة زمنية محددة باستخدام «الملاحظة التشاركية»، أو «المقابلة الشخصية»، بقصد التعرّف على أنماط السلوك الاجتماعي. ويهدف البحث الإثنوغرافي إلى اكتشاف المعاني الكامنة وراء الفعل الاجتماعي عن طريق انخراط الباحث المباشر بالتفاعلات، التي يتكون منها الواقع الاجتماعي للجماعة المدروسة. ويشار إلى البحوث الإثنوغرافية عادة بوصفها . . . من أنواع «الدراسات النوعية»، لأنها تُعنى في المقام الأول بالفهم الذاتي للظاهرة أكثر ممّا تهتم بالبيانات الإحصائية الرقمية. كما أن العمل يعتمد، إلى حد بعيد، على مهارة الباحث المهنية وقدرته على كسب ثقة أفراد الجماعة»[٢٢].

ج ـ عيّنة البحث (حجمها وتوزيعها)

بما أننا سنلجأ إلى صحيفة الاستبيان، من الضرورة بمكان اختيار العيّنة، وسنستخدم هنا العيّنة القصدية أو العمدية، وذلك لأسباب موضوعية متعلقة بالبحث وطبيعته؛ فالبحث سيتناول جماعات دينية لا يستطيع الكثير من الباحثين الاقتراب منها إلا بحذر، ولذا سنضطر إلى استخدام العيّنة العمدية، إضافة إلى أن مجتمع البحث هو في محافظتين أساسيتين هما: صنعاء وذمار، ففي اليمن، الذي يقارب عدد سكانه ٢٠ مليون نسمة، أربعة تجمّعات رئيسية للتيارات السّلفية، وعليه كان اختياري لهذه العيّنة التي تعتمد في المقام الأول على خبرتنا ومعرفتنا بهذه التيارات.

وعلى الرغم من الانتقادات والسلبيات التي يواجهها أسلوب العيّنة العمدية، فإننا لجأنا إلى وسائل أخرى لتفادي القصور في مثل هذه العيّنة، وذلك عن طريق اختيار تقنيات أخرى مساعِدة، كالملاحظة المباشرة، وأسلوب البحث السريع بالمشاركة. وستشمل العيّنة خصائص محددة، مثل:

---

(٢٢) غدنز، **علم الاجتماع**، ص ٦٨١ ـ ٦٨٣، نقلاً عن: باسمة حسين حدرج، «أثر وسائل التواصل والاتصال في عقد الزيجات الحديثة،» (رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة اللبنانية، بيروت، ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩)، ص ١٢.

المهنة، المستوى التعليمي، الجنس، مستوى دخل العيّنة .. وغيرها من الخصائص اللازمة.

كما أنه سيتم عند تحليل النتائج اعتماد مُعامل ارتباط بيرسون، الذي يؤدي إلى نتائج ارتباطية أكثر منها وصفية ولا تعتمد على الأعداد بحيث إنه مهما كبرت العيّنة أو صغرت فإنها لا تؤثر في النتيجة أو التحليل، بعكس الاعتماد على التكرار.

كما تم التغلب على القصور في العيّنة نتيجة كونها عمدية بالاستعانة بالبحث الإثنوغرافي، عبر اختيار عدد من المجموعات بلغت ست مجموعات، أربع منها في أمانة العاصمة واثنتان في محافظة ذمار. وبلغ عدد المفردات البحثية الإجمالي لهذه المجموعات ٥٤ مفردة بحثية، قُسمت وفق المنهج العلمي، بحيث كانت المجموعات متجانسة في ما بينها، وتم الاستعانة بمسارين في كل مجموعة، وإدارة النقاش مع المجموعة، وإدراج النتائج في سياق البحث.

ومن خلال ما اتضح من نتائج المقابلات الأولية التي أجريتها والملاحظات المباشرة، سنقوم بتقسيم العيّنة إلى ٢٠٠ حالة مستهدفة، وتوزيعها إلى قسمين مكانيين هما: مدينة رئيسية ومدينة ثانوية، وعلى امتداد محافظتين هما: أمانة العاصمة ومحافظة ذمار، وذلك على النحو الآتي:

(١) عيّنة مدن الحضر الرئيسية، وهي هنا أمانة العاصمة، وبواقع ١٠٠ حالة، أي ما يعادل ٥٠ بالمئة من إجمالي العيّنة، موزعة على ثلاث فئات، من أساتذة جامعة وطلاب جامعة وطلاب سلفيين ورجال دين ومواطنين عاديين، طبقاً لما هو مبيّن في الجدول الرقم (١). ويعود السبب في اختيار هذه الأعداد بالتحديد إلى رؤيتنا في محاولة فهم الظاهرة السّلفية بالاستعانة بالمختصين في الشريعة والقانون وأقسام الدراسات الإسلامية في جامعة صنعاء اليمنية، وكذا نظرة الطلاب الدارسين فيها، إضافة إلى معرفة رأي الباحثين المختصين في مجال الجماعات الدينية وعلماء الدين الذين لا ينتمون إلى المدرسة نفسها. وينطبق ذلك على المواطنين العاديين، وأيضاً معرفة اتجاه رأي الطلاب السلفيين في العاصمة التي ليس فيها علماء سلفيون مشهورون. وقد حاولنا الموازنة في العيّنة قدر الإمكان، بالإضافة إلى كونها مركزاً ثانوياً للسلفيين.

الجدول الرقم (١)

توزيع العيّنة في أمانة العاصمة

نوع العيّنة	**الأمانة**
أساتذة وطلاب جامعة	٣٠
باحثون في مجال الجماعات الإسلامية وعلماء دين	٢٠
طلاب سلفيون ومواطنون عاديون	٥٠
الإجمالي العام	١٠٠

(٢) عيّنة مدن ثانوية، وهي هنا معبر في محافظة ذمار، وبواقع ١٠٠ حالة، أي ما يعادل ٥٠ بالمئة من إجمالي العيّنة، موزعة على ثلاث فئات من رجال دين وطلاب سلفيين ومواطنين عاديين، طبقاً لما هو مبيّن في الجدول الرقم (٢).

ويعود السبب في اختيار عشرة رجال دين إلى أنهم قليلون مقارنة بالطلاب؛ فغالباً لا يوجد أكثر من شخصين إلى ثلاثة أشخاص من رجال الدين في المدرسة السّلفية الواحدة، ويعود ذلك إلى التنافس الشديد بينهم، وتكوين كل شيخ مدرسة خاصة به، وهو ما ليس موجوداً لدى الطلاب. أما بالنسبة إلى المواطنين العاديين، فيعود السبب في اختيار هذا العدد إلى محاولة معرفة رأي المحيط الاجتماعي الذي فيه سلفيون، ومدى التأثير والتأثر المتبادل، فكان اختيار العدد المتساوي لكل من الفئتين، أي الطلاب والمواطنين.

الجدول الرقم (٢)

توزيع العيّنة في محافظة ذمار، مديرية معبر

نوع العيّنة	**معبر ذمار**
رجال دين	١٠
مواطنون عاديون	٦٠
طلاب سلفيون	٣٠
الإجمالي العام	١٠٠

٦ ـ تقسيم المسار البحثي

راعينا في تقسيمنا التوازن في البحث من حيث الشكل؛ إذ تضمن البحث قسمين: يحتوي القسم **الأول** على أربعة فصول، ويحتوي القسم **الثاني** على

ثلاثة فصول وخاتمة. ومن حيث المضمون، يغطي البحث الموضوع من جوانبه كلها؛ فبالإضافة إلى المقدمة المتضمنة «الإطار والمعالجات المنهجية للبحث، من حيث الإطار الإجرائي، واختيار العيّنة، وصحيفة الاستبيان/الاستمارة، ومناهج البحث وإجراءاته وصعوباته، ومفاهيم البحث وتقسيماته، وإشكالية البحث وفرضياته وأهدافه، وتبرير اختيارنا للموضوع» وكذلك الخاتمة «المتضمنة للنتائج التي خلص إليها البحث»، يتضمن البحث قسمين:

القسم الأول النظري، الذي يعرض للإطار العام للبحث من خلال أربعة فصول:

يتضمن **الفصل الأول** عرضاً للحديث عن الدِّين في الفكر السوسيولوجي، وكيفية دراسته من منظور علم اجتماع الدِّين وعلم اجتماع السياسة، متناولاً جزأين: **أولهما** الدِّين والعمل الجمعي في الفكر الاجتماعي، وقد تم فيه تناول ثلاثة من أهم علماء الاجتماع هم كارل ماركس وإميل دوركهايم وماكس فيبر، لاهتمامهم بكلٍّ من علمي اجتماع الدين والسياسة. **وثانيهما** النظريات المفسِّرة للعمل الجماعي، حيث تمّت معالجة أربع نظريات، هي: نظرية المجتمع الجماهيري، ونظرية التنظيم والتعبئة، ونظرية السلوك الجماعي، ونظرية الإحباط والحرمان النفسي.

ولهذا الفصل أهميته لكونه يعرض للدِّين في الفكر السوسيولوجي بسبب أهميته كمدخل في دراسة الحركات السياسية الإسلامية؛ فالدِّين هو الركيزة الأساسية التي تعتمد عليها حركات الإسلام السياسي لعرض نظريات العمل الجماعي من أجل فهم الأعمال الجمعية في هذه الحركات.

يستمد **الفصل الثاني** أهميته من كونه يعرض المجتمع اليمني كرؤية من الداخل، وهو المجتمع الذي تم فيه البحث في بنية المجتمع اليمني، ونتناول فيه البنية الاجتماعية والدينية والسياسية للمجتمع اليمني، إضافة إلى البنية السياسية وعلاقتها بالبنية الاجتماعية (القبلية). وتنبع أهمية **الفصل الثالث** من تغطيته جانباً مهماً من البحث، ففيه سنتعرّف على نشوء الحركات الإسلامية وتياراتها، ونتناول فيه أساساً حركتي الإخوان المسلمين والتيار السلفي في اليمن، والبُعد الفكري والأيديولوجي لحركات الإسلام السياسي بشكل عام، ومنها حركات الإسلام السياسي في اليمن.

أما **الفصل الرابع،** فتكمن أهميته في كونه يعرض لرؤية الحركات

الإسلامية بشأن إشكالية الشرعي والوضعي في النص، وهو توصيف اجتماعي نقدي لكيفية تفسير النصوص الدينية لدى حركات الإسلام السياسي وإشكالية النص لديها، وهي إشكالية أساسية لدى الحركات الإسلامية.

وأما **القسم الثاني الميداني**، فيتضمن مجال الدراسة وأبعادها الموضوعية الميدانية. وهو يشتمل على أربعة فصول:

يتناول **الفصل الخامس** إجراءات البحث الميدانية، وقد قُسم إلى مبحثين: يتناول **أولهما** إجراءات بناء الاستبيان، وإجراءات الصدق والثبات، بينما يتناول **ثانيهما** خصائص عيّنة البحث وتفصيلها من حيث النوع الاجتماعي للبمحوثين، والمستوى التعليمي والدخل الشهري ومكان الإقامة، وغير ذلك من المتغيرات الديمغرافية ذات الصلة بموضوع البحث.

ويتناول **الفصل السادس** عرض وتوصيف المؤشرات الإحصائية الميدانية لظاهرة التطرف الديني بشكل عام، وتحليلها وقياس شدّتها عبر مُعامل ارتباط بيرسون، بحيث يكون هذا الفصل المدخل الأساسي، ففيه يتم إثبات وجود تطرف ديني من عدمه، وتحديد المتغيّرات الأكثر ارتباطاً بالتطرف (كالنوع الاجتماعي، السن، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، المهنة، الدخل، مكان الإقامة. . .).

ويعرض **الفصل السابع** تفسير وتحليل العوامل التي أدت إلى التطرف الديني، بحيث يشمل ذلك التحققَ من الفرضيات التي وضِعت لدراسة هذه الظاهرة، ومعرفة ما إذا كانت الفرضيات متحققة أم لا وفقاً لمُعامل ارتباط بيرسون، الذي يقيس أكثر من عامل، والاستحصال على علاقة طردية أو عكسية بين التطرف الديني والعوامل الاجتماعية المختلفة (الفقر، البيئة السياسية المغلقة، التدخلات الإقليمية الخارجية، التمييز، التعبئة الدينية، أمير الجماعة).

أما **الخاتمة**، فإنها تشتمل على الاستخلاصات والنتائج العامة والخاصة التي تم التوصل إليها من خلال التحليل الإحصائي، والتحليل الاجتماعي، والنتائج التي خرج بها هذا البحث.

٧ ـ المفاهيم العامة المؤطرة للبحث

بعد طرح الإشكالية، رأينا أن نضبط بعض المفاهيم البحثية، حيث يمكننا القول في البدء إن المفاهيم الاجتماعية ليست جامدة أو ثابتة، بل يمكن أن

تتغيّر بتغيّر الزمان كما بتغيّر المكان، وكذلك الظروف والبيئات المختلفة؛ فالمفاهيم قد تختفي وقد تندثر، وتظهر مفاهيم أخرى جديدة تؤدي الوظيفة نفسها، كما قد يؤدي المفهوم نفسه معاني مختلفة، فـ «المفاهيم تتعدد وتتداخل التعريفات للمفهوم الواحد، الأمر الذي يخلق قدراً من الاضطراب واللبس عند استعمال هذه المفاهيم»[٢٣]. ويعود السبب في ذلك إلى أن المفاهيم في العلوم الاجتماعية مركّبة ومتعددة المتغيّرات، وتتسم بالعمومية والتعقيد، وهي نتاج خبرة اجتماعية مشتركة في ظروف معيّنة تختلف باختلاف الزمان والمكان. لذلك، فإن استخدام مفهوم محدد وفهمه بدلالة معيّنة «إنما يعكس في حد ذاته تفضيلات وانحيازات وثيقة الصلة بخبرة الجماعة»[٢٤].

وعليه، حاولنا أن نضع لهذا البحث تعاريف اصطلاحية وإجرائية، مستعينين بالتعاريف المختلفة في عدد من المراجع العلمية المعتمدة، مع تحوير بعضها أو وضعها كما هي حسب صلاحية المفهوم في البيئة التي يعمل فيها الباحث.

وقد تم وضع هذه المفاهيم وتعريفها إجرائياً على النحو الآتي:

أ ـ السّلَف، وهو كل ما سلف أو مضى من حيث تطور الأحداث، وعكسه الخَلَف، أي المنحدر أو المتناسل من السلف[٢٥].

ولفظة السّلَف «تحمل معنى نسبياً، فكل زمن من الأزمان سالف بالنسبة إلى الأزمنة الآتية في عقبه، وخَلَف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته. والمعنى الاصطلاحي يُستخدم للدلالة على أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاقتداء والاتّباع، وهي القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية»[٢٦].

والسّلفية[٢٧] هي حالة فكرية تدعو إلى العودة إلى الفترة التأسيسية المبكرة في الإسلام، أيام الصحابة والتابعين، وإلى نصوص القرآن والسنّة، وذلك من

---

(٢٣) David Nachmias and Chava Nachmias, *Research Methods in the Social Sciences* (New York: Saint Martin's Press, 1981), pp. 32-33.

(٢٤) Leslie J. Macfarlane, *Political Disobedience* (London: Macmillan Press, 1971), p. 11.

(٢٥) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٣)، ص ٢٠، ومعتوق، **معجم العلوم الاجتماعية**، ص ٤١.

(٢٦) عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٦٣.

(٢٧) أحمد الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٣١٤.

أجل إيجاد صورة مثالية للإسلام، والابتعاد عن الفساد الذي ظهر في الفترات المتأخرة من تاريخ الدولة الإسلامية. وترجع في جذورها الفكرية إلى الحركة الوهابية(٢٨) التي أسسها محمد بن عبد الوهاب الذي استندت دعوته إلى الطبيعة الشاملة والأبدية للإسلام، واعتمدت على تفسيرات ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية، وتمحورت أفكارها أساساً حول فكرة التوحيد، وتميزت برفع راية الجهاد ومحاربة الحركات الصوفية والمذاهب الإسلامية الأخرى، بزعم كفرها لسماحها بزيارة القبور التي هي ضد التوحيد.

وتُعتبر السّلفية(٢٩) حركة دينية إسلامية تنادي بالتطبيق الحرفي لتعاليم الإسلام، وبالعودة الكاملة للمجتمع والدولة كما كانا إبّان حياة النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين والسلف الصالح، وبمعنى آخر تعتقد أنها تمثّل «جوهرانية الإسلام»(٣٠).

تركّز السّلفية غالباً على مسائل الاعتقاد، ومحاربة الشرك الذي ترى فيه مظاهر عدة. وتقوم هذه الحركة أساساً على أن الإسلام أصبح عقيدة وأسلوب حياة كاملين ونهائيين منذ وفاة النبي، وأن أي تغيير أو تبديل حدث بعد ذلك، من زيادة أو نقصان، يُعتبر بدعة وخروجاً عن الدِّين ورفضاً لما اختاره الله للمسلمين، وهو ما يتوجب محاربته ورفضه بكل السبل الممكنة.

وترى السّلفية وجوب الالتزام الحرفي بكل ما ورد من نصوص في القرآن أو السنّة، أو أقوال التابعين، بغضّ النظر عن توافق هذه النصوص والأقوال أو عدم توافقها مع الزمان والمكان، حيث يجب أن تخضع الظروف الزمانية والمكانية للنص وليس العكس.

تعتمد السّلفية على فكر أحمد بن حنبل ومنظّرها الرئيسي شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية. وقد بلغت الذروة وازدهرت على يد محمد بن عبد الوهاب، ويتبنّاها آل سعود في العربية السعودية حتى اليوم.

غالباً ما تتخذ الحركة السّلفية مواقف رفض متشددة تصل إلى درجة التكفير والتفسيق للكثير من المذاهب الإسلامية الأخرى، كالشيعة والإسماعيلية والدروز

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

(٢٩) عبد الناصر حسين المودع، **دليل المصطلحات السياسية**، ط ٢ (صنعاء: مركز التنمية المدنية، ٢٠٠٦)، ص ٧٥.

(٣٠) تعبير مأخوذ من ملاحظات أ. د. سميح دغيم على هذه الرسالة عند القراءة الأولية لها.

والمتصوفة ومذاهب أهل السنّة المعتدلين كالأحناف والشافعية. وترى الحركة السّلفية أن الحاكم في المجتمع الإسلامي يكتسب شرعيته من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية، ويجب طاعة الحاكم وعدم الخروج عليه حتى لو تجاوز في سلطاته، وظَلَم الرعية، لأن الخروج يقود إلى فتنة أكثر ضرراً على الأمة من الظلم. لذلك ترفض السّلفية التعددية السياسية والنظام الديمقراطي باعتباره كفراً يؤدي إلى اختلاف الأمة وتمزقها.

ويمكن تلخيص أسس السّلفية ومرتكزاتها على النحو التالي[٣١]:

ـ التنزيه في التوحيد ونفي التشبيه، وتأكيد جميع أشكال التوحيد، من الربوبية والإلوهية والأسماء والصفات.

ـ رد الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنّة والنار فضلاً وعدلاً.

ـ إثبات أمور، كالإسراء والمعراج، بالشخص، والحوض، والشفاعة، والميثاق، والقدر، واللوح، والقلم، والعرش، والكرسي، وعذاب القبر، والصراخ، والميزان، وأشراط الساعة.

ـ إثبات الإيمان والإسلام لأهل القبلة، فلا يكفر أحد منهم بذنب ما لم يستحله.

ـ تقديم الشرع على العقل، والتسليم بنصوص الكتاب والسنّة وتفسيرها بلا تأويل أو هوى، ورفض التأويل الكلامي وذم أصحاب الكلام (الفلسفة، والمنطق).

ـ البراءة من أصحاب الأهواء والمذاهب المختلفة، مثل: المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية والشيعة، وغيرهم ممن «خالفوا السنّة والجماعة وحالفوا الضلالة»، إذ هم «ضلّال أردياء».

ـ في مسائل الطاعة والخروج على السلطان والجماعة يقولون: «لا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا علينا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يداً من طاعة، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة، ونتبع السنّة والجماعة، ونتجنب الشذوذ والخلاف والفرقة».

---

(٣١) التلخيص كاملاً نقلاً عن: عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٢٦٧.

ـ حب السلف من أصحاب الرسول، والإيمان بعدالة الجميع، وعدم التبرؤ من أحد منهم، والخلافة للخلفاء الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، على الترتيب.

ويُعتبر أبرز مراجع السّلفية الإمام أحمد بن حنبل والإمام ابن تيمية ومحمد ابن القيم الجوزية، وهؤلاء يمثّلون جذورها الفكرية والعقائدية، إلا أن مؤسسها في العصر الحديث هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب، لذلك غالباً ما يُطلَق عليها في اليمن اسم الوهابية[٣٢].

أما إجرائياً لغرض البحث، فنستخدم مصطلح السلف للتعبير عن ثلاثة أنواع من التيارات السّلفية في اليمن، وهي تيارات السّلفية الجهادية، التي تقوم بحمل السلاح ضد الدولة، والتيارات السّلفية الدعوية التقليدية، التي توالي النظام في اليمن بشكل مطلق وتبرر أعماله بشكل دائم، والتيارات السّلفية الحركية التي قامت بإنشاء الجمعيات الدعوية، كجمعية الإحسان والحكمة اليمانية، وانخرطت في العمل السياسي. كما يستخدم المصطلح للدلالة على أن هذه التيارات تعتنق فكر التكفير والتفسيق والتجيهل والرفض لجميع التيارات المختلفة معها فكرياً، أو في الوسائل الواجب اتّباعها في العمل الدعوي.

ب ـ التفريغ الانفعالي: ويُقصد به رد الفعل الذي يقوم به الفرد للتخلص من الذكريات المؤلمة المكبوتة، التي تسبب القلق العصبي والاضطراب، وذلك عن طريق الكلام أو الفعل. وقد يحدث ذلك عرضاً بسبب توافر جو يشجّع على ذلك[٣٣].

وسنستخدم نحن هذا المصطلح للدلالة على التصرفات المادية أو المعنوية، التي يقوم بها المنخرط في حركات الإسلام السياسي للتعبير عن آرائه تجاه الآخر بشكل عنيف، سواء عبر العمليات الانتحارية أو عبر الألفاظ التي تحمل التكفير أو التفسيق، لوجود الجو المشجع على ذلك.

ج ـ المطلق الثقافي: هو معيار اجتماعي، أو هو قيمة يشعر الناس في ثقافة معيّنة أن لها تطبيقاً عالمياً، ولذلك تكون في نظرهم قائمة عند كل الناس، وفي كل الأزمنة[٣٤].

---

(٣٢) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ط ٢ (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٩)، ص ٢٧٨.

(٣٣) بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، ص ٢، ومعتوق، **معجم العلوم الاجتماعية**، ص ١٧.

(٣٤) بدوي، المصدر نفسه، ص ٣.

وسيتم استخدام هذا المصطلح في اعتبار المنتمين إلى الحركات الإسلامية السّلفية خاصة أن عقيدتهم السّلفية مطلق ثقافي غير قابل للنقاش أو المراجعة، وهو ما جعلهم يتخذون موقفاً معادياً للتيارات الإسلامية الأخرى المخالفة لهم في المعتقد، وبالتالي أدى بهم إلى محاولة الدفاع عنها ومحاولة نشرها بكل الطرق الممكنة، ومنها الطرق العنيفة.

د ـ الولاء أو الطاعة: يُستخدم هذا المفهوم للدلالة على الصلات أو العواطف التي تربط الفرد بالجماعة أو شعائرها، أو الإخلاص لما يعتقد الفرد أنه صواب[٣٥]. ويُقصد به هنا هو الاستماع المطلق للأمر الذي يصدر عن أمير الجماعة السّلفية لاتّباعه والتقيد بأوامره بشكل حرفي بدون إبداء أي اعتراض أو مناقشة، سواء كان هذا الاعتراض مادياً أو فكرياً. ويقوم الأفراد بتنفيذ الأمر بلا أي تردد، بل وباعتقاد مطلق أن تنفيذ الأمر يؤدي إلى دخول الجنة.

هـ ـ الاعتقاد: هو قبول أي رأي كحقيقة، وهذا القبول فكري بالضرورة، ولو أنه قد يتأثر بالعاطفة، بحيث يهيئ حالة عقلية لدى الفرد تُستخدم كأساس للعمل الاختياري، ولا يعتمد صدق الاعتقاد على الحقيقة الموضوعية في حد ذاتها والمتعلقة برأي معيّن، فهناك اعتقادات خاطئة وأخرى صادقة[٣٦]. ونقصد به هنا الحالة العاطفية التي يصل إليها الفرد السلفي في ثقته المطلقة باعتقاده في السّلفية، إلى درجة عدم إمكانية مناقشتها أو حتى التفكير فيها، بما يصل بها إلى درجة المسلَّمات المطلقة بحيث تصبح هذه الأفكار والمعتقدات عقيدة توازي في أهميتها الإيمان بالله وبالرسول، وبالتالي يتحول هذا الاعتقاد إلى سلوك عنفي بغرض الدفاع عن هذا المعتقد، فينعكس تطرفاً ضد الفئات الأخرى من المجتمع.

و ـ غريزة الموت: هي ظواهر مَرَضية تتسم بوجود دوافع تميل نحو الاصطدام بالآخرين. وهي معارضة لدوافع الحياة معارضة صريحة تدفع الفرد إلى التدمير أو الموت[٣٧]. ويُقصد بها في هذا البحث الأفكار التي يتم تلقينها للأفراد في التنظيمات السّلفية الجهادية أو غير الجهادية، وفق آلية التنشئة الدينية المغلقة التي يتم فيها تلقين المنضوين إليها أفكارها تحت لواء حركات الإسلام

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٨، ومعتوق، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٧) المصدران نفسهما، ص ٩٧، وص ١٢٣ على التوالي.

السياسي، بشكل موجّه يؤدي بالفرد إلى القيام بأعمال مميتة بحق نفسه وبحق المجتمع، كالقتل، معتقداً بصوابية خياراته وتصرفاته نتيجة هذه التعبئة الدينية غير القابلة للتعديل والتي أصبحت متجذرة في فكره وسلوكه.

ز ـ **العقيدة أو المذهب**: رأي فلسفي أو ديني، أو مبادئ تسترشد بها طائفة أو جماعة دينية أو غيرها من الجماعات، وتنظم سلوك أفرادها من دون إيراد الحجة عليها بالضرورة[٣٨]. ويُقصد بها هنا الآراء والمعتقدات التي يلقيها أمير التنظيم على جماعته بحيث تلقى القبول المطلق وغير القابل للجدل أو المناقشة، وتتحول من رأي فردي بحت إلى دين يسترشد به تنظيمه، مستنداً في ذلك إلى تفسيره الأحادي للنص الشرعي، قرآناً كان أو حديثاً شريفاً، وبالتالي يتحول من مجرد تفسير فردي إلى دين جمعي تعتنقه الجماعة، ويحظى بالتفاف الجماعة حوله، ويتحول مع مرور الوقت إلى عقيدة دينية أو مذهب لا يحتاج بالضرورة إلى إيراد الحجة عليه، ويتم الدفاع عنه بقوة.

ح ـ **التكفير**: عقوبة تفرضها الآلهة على الإنسان. وفي الجماعات الدينية لفظ يوصم به المخالفون لمبدأ معيّن من مبادئ هذه الجماعة، وهو ما يستوجب عدم التحدث أو التعامل مع الكافر، وفي كثير من الأحيان الحكم عليه بالموت[٣٩]. ويُقصد به لغرض البحث: اللفظ الذي تطلقه الجماعات السّلفية على فرد ما أو جماعة أو مذهب بسبب فعل أو لفظ أو اعتقاد يستوجب في نظر هذه الجماعات إيقاع عقوبة على فاعله، سواء كانت هذه العقوبة مادية أو معنوية.

ط ـ **التعصّب**: غلو في التعلق بشخص أو فكرة أو مبدأ أو عقيدة، بحيث لا يدع مكاناً للتسامح، وقد يؤدي إلى العنف والاستماتة[٤٠].

وسيتم استخدامه في البحث بمعنى الغلو المبالَغ فيه والمؤدي إلى التعصب الديني، والغلو بشخص أمير الجماعات السّلفية أو بالفكر السلفي نفسه لدرجة اعتبار العقيدة السّلفية هي العقيدة الإسلامية نفسها، وأن أية عقيدة أخرى مخالفة للسلفية بدعة دينية وخروج صريح على الإسلام، وهو ما يستوجب جهاد هذه الأفكار بكل الوسائل الممكنة، ابتداءً بالتكفير والتفسيق وانتهاء بالتفجير. ولا يمكن معها وجود

---

(٣٨) المصدران نفسهما، ص ١٣٥، وص ١١٦ على التوالي.

(٣٩) بدوي، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤، وغدنز، **علم الاجتماع**، ص ٧٤٣.

مساحة للحوار أو التسامح مع المكونات الأخرى والمخالفة لها في المعتقد. وكذلك يمكن تعريفه بأنه الإيمان بأفكار مسبقة تستعصي على التغيير عن فرد أو جماعة ما، رغم توافر معلومات جديدة عن هؤلاء. وقد يكون التعصب سلبياً أو إيجابياً(٤١).

ي ـ **المحرَّمات**: تحريم القيام بأفعال معيّنة، أو استخدام ألفاظ أو أشياء بعينها في الحديث، لارتباطها بقوى سحرية أو مقدسة، حتى يتجنب الفرد الأذى الذي يكمن فيها في حالة الخروج عليها، وما يترتب عليه من عقاب شديد(٤٢). ويُقصد به لأغراض البحث تحول بعض الأفعال أو الأقوال التي طبعت الحياة الاجتماعية المعاصرة، فتُعتبر من المحرَّمات التي يجب، في نظر الجماعات السّلفية، ألّا يقوم بها الفرد المسلم، ويعود السبب في ذلك إلى كونها لم تمارَس على عهد النبي (ﷺ) ولا عهد الصحابة والسلف الصالح، كما يقولون، وبالتالي تصبح من المحرَّمات التي لا يجوز الاقتراب منها إن كانت أفعالاً، أو التفوّه بها إن كانت من الأقوال لأنها بدعة، والبدعة تؤدي بالفرد إلى النار، كطريقة اللباس على سبيل المثال (البنطال)، أو قول صباح الخير بدلاً من السلام عليكم.

كما يُقصد به تحوّل بعض الأشخاص أو أفعالهم أو أقوالهم إلى قداسة لا يجوز معها انتقادهم، لا في شخصهم ولا في أقوالهم ولا في أفعالهم، باعتبارهم أشخاصاً لا يمكن تصور خطأهم من قِبل أتباعهم، لأنهم أعلم منهم وأفهم، وبالتالي يتحولون إلى محرَّم فيصبح انتقادهم أو الرد عليهم من المحرَّمات التي يستحق مرتكبها العقاب.

ك ـ **الأصولية الإسلامية**(٤٣): هي مجموعة متنوعة من الاتجاهات الفكرية المعتدلة والمتشددة، بما فيها حركات الإسلام السياسي التي تلتزم الخطابات السياسية، بما تشكّله من نقد للفلسفة والأيديولوجيا السياسية والعلم، مع أنها تؤمن بوجود الحقيقة الموضوعية والنهائية، إلا أنها تدّعي أن الفرد غير قادر على فهمها، وذلك بسبب أن العقل الإنساني قاصر ومحدود في فهم واكتساب المعرفة المطلقة التي هي لله؛ فكل معرفتنا نسبية. وتحاول الأصولية تقديم

---

(٤١) غدنز، المصدر نفسه، ص ٧٤٣.

(٤٢) معتوق، **معجم العلوم الاجتماعية**، ص ٣٣٢، وبدوي، المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

(٤٣) الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، ص ١٦٠.

طريقة حياة وفكر مستندة إلى الشريعة وظاهرة الطبيعة لأنهما معاً يشكلان الدِّين. وتلتزم الأصولية بمفهوم الحاكمية، وبأن السلطة النهائية هي لله، وتدور أفكارها حول إقامة مجتمعات عادلة ومستقيمة تعتمد الإسلام كمنهج حياة؛ أو هي الاعتقاد بضرورة العودة إلى المعاني الحرفية للنصوص المقدسة، وقد تنشأ الأصولية كرد فعل على التحديث والترشيد، مع الإصرار على تقديم الإجابات القائمة على الإيمان والدفاع عن التقاليد بالرجوع إلى مبررات تقليدية(٤٤).

وقد ووجه مصطلح الأصولية الإسلامية باعتراضات قوية في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وهو ما أدى إلى «تقديم مصطلح الإسلام السياسي بديلاً عن مصطلح الأصولية الإسلامية بسبب الاعتراضات التي واجهته»(٤٥) من قبل الباحثين الإسلاميين وجماعات الإسلام السياسي.

والأصولية حركة سياسية وفكرية تطالب بالتطبيق الصارم للتعاليم الدينية الأصيلة، كما تراها. وقد بدأ استخدام هذا المصطلح في الولايات المتحدة الأمريكية، في إشارة إلى بعض الحركات المسيحية البروتستانتية. وقامت وسائل الإعلام منذ السبعينيات والثمانينات من القرن العشرين باستخدام مصطلح الأصولية لوصف حركات الإسلام السياسي بسبب تشابهه مع مصطلح السّلفية الإسلامية(٤٦).

أما في بحثنا هذا، فسوف نستخدم مصطلح «الإسلام السياسي» بدلاً من الأصولية، وذلك لوصف جماعات الإسلام السياسي بشكل عام، لأن لدينا تحفظاً كاملاً على اقتران مصطلح الأصولية الإسلامية بمصطلح التطرف الإسلامي؛ فالأصولية، من وجهة نظرنا، تحمل المعنى الإيجابي وتحمل المعنى السلبي في الوقت عينه؛ إذ إنها في إطارها العام، العودة إلى أصول العقيدة الإسلامية والتمسك بها والتعبّد على طريقة الإسلام الأول، لا تحمل معنى سلبياً بقدر ما تحمل المعنى الإيجابي، إلا أن الاتجاه السلبي المتمثّل في دعوة الأصولية الإسلامية إلى العودة إلى طريقة الحكم في صدر الإسلام والدعوة إلى الحاكمية، فإنه، من وجهة نظرنا، يحمل المعنى السلبي للأصولية، بما تستدعيه هذه الدعوة من تطرف وعدمية في الرؤية، وعدم اتساق

(٤٤) غدنز، **علم الاجتماع**، ص ٧٣٧.

(٤٥) Sigler, «Understanding the Resurgence of Islam: The Case of Political Islam,» p. 79.

(٤٦) المودع، **دليل المصطلحات السياسية**، ص ٤٦.

مع الواقع الاجتماعي والثقافي المتطور للمجتمع، وهذا ما لا خلاف عليه.

إلا أن معظم جماعات الإسلام السياسي، المسمّاة أصولية إسلامية، لا تستخدم العنف، سواء المعنوي منه أو المادي، لتحقيق هدف الوصول إلى السلطة، وبالتالي لا يترافق مصطلح الأصولية مع العنف مطلقاً. ومن هنا أتحفظ على استخدامه كمرادف للتطرف الإسلامي لأنه يفيد معنى العودة إلى الأصول، وللدلالة على أن الحركات الإسلامية أصولية بالمعنى الحرفي والدلالي للكلمة المترجمة من أصلها الإنكليزي، والتي درج الباحثون الغربيون وبعض الباحثين العرب على إطلاقها واستخدامها لوصف حركات إسلامية، كتنظيم القاعدة كونه متطرفاً، ثم تُطلَق أيضاً على حماس أو الجهاد الإسلامي أو الإخوان المسلمين أو حزب الله، ووضع الجميع في سلة واحدة، رغم أنه لا تشابه بين تنظيم القاعدة وغيره من التنظيمات الإسلامية.

لذا، ارتأيت أن يكون مصطلح التطرف الديني في البحث هو المستخدم لوصف حركات الإسلام السياسي المتطرفة، ومصطلح (الإسلام السياسي) للدلالة على الحركات الإسلامية بشكل عام. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحركات الإسلامية التي تستخدم السياسة في الدِّين، أو الدِّين في السياسة، ترفض هذا المصطلح جملةً وتفصيلاً، فلا يمكن التفريق بين الإسلام والسياسة وفق معتقداتها؛ فالإسلام «لا يستطيع بسبب تركيبته الفكرية أن يميز بين السياسة والدِّين»[٤٧]، فهو وفق بنيته الفكرية والاجتماعية والتاريخية دين ودولة، يجمع الثنائيتين، حسب أدبياتهم.

ل ـ التطرّف[٤٨]: تطرّف الشيء أتى الطرف أو صار طرفاً وجاوز حد الاعتدال. والتطرّف الإسلامي لا يتشكّل من حركة شعبية أو منظمة ما، وإنما هو حالة فكرية تنتج من التمسك بالأيديولوجيا المتشددة والثورية، التي تسمح لها القيام بأعمال عنيفة وبتبنّيها، وتسمح لمعتنقها باتهام الأنظمة والمجتمعات والأفراد بالكفر، وتحويل هذا الاتهام إلى سلوك عنيف للتعبير عن هذا المعتقد أو الفكر أو الثقافة تجاه الآخرين المخالفين له عقائدياً أو سياسياً أو اجتماعياً، بما يسبب لهم الضرر المعنوي (التكفير، التفسيق، التجريح) أو المادي (الضرب والقتل غالباً).

---

(٤٧) Bernard Lewis, *Islam and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 4.

(٤٨) تعريف إجرائي للباحث، مع الاستفادة من تعريف أحمد الموصللي، في: الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، ص ١٨٧.

وغالباً ما تكون المنظمات الراديكالية هي الأكثر تطرفاً، وهذا هو التعريف الإجرائي الذي سنستخدمه لأغراض البحث. ولعل ما تقدم أوضح منظومة المفاهيم التي سوف ترد في المسار البحثي.

٨ ـ الميدان الاجتماعي للبحث (حدود البحث)

أ ـ حدود موضوعية: لقد تم تحديد موضوع الدراسة من خلال العنوان، وهو يتناول حركات الإسلام السياسي في اليمن بصفة خاصة، متجنباً التوسع في هذا الموضوع ليحصره في نطاق السّلفية المتشددة في المجتمع اليمني.

ب ـ حدود بشرية: يتمثّل المجال أو الحد البشري هنا في أفراد العيّنة الممثّلة للدراسة، من خلال استهداف العيّنة المعدّة سلفاً، وهذا ما تم تفصيله عند وضع العيّنة.

ج ـ حدود مكانية: يتحدد المجال المكاني (الجغرافي) للدراسة في الجمهورية اليمنية، وبالتحديد في محافظتين من محافظاته هما: أمانة العاصمة صنعاء، ومحافظة ذمار كونها تضم التنوعات المختلفة للمذاهب الدينية، وفيها تيارات سلفية.

د ـ حدود زمانية: وهي في هذا الدراسة الفترة الممتدة من عام ١٩٨٠، إبان ظهور الأحزاب الإسلامية إلى السطح، حتى عام ٢٠١١، تاريخ هذه الدراسة. أما الدراسة الميدانية، فقد أجريت في منطقتي الدراسة عام ٢٠١٠.

٩ ـ تبرير الموضوع (الدراسات السابقة)

كثيرة هي الدراسات والكتب التي تناولت موضوع حركات الإسلام السياسي، وبالأخص التيارات السّلفية والإخوان المسلمين وتنظيم القاعدة في اليمن؛ ومن ضمن هذه الدراسات:

ـ الشرجبي، «السلطة والمعارضة ـ دراسة في التجربة السياسية اليمنية (التجمّع اليمني للاصلاح نموذجاً)، ١٩٩٠ ـ ٢٠٠٢»(٤٩).

---

(٤٩) سامي محمد نعمان الشرجي، «السلطة والمعارضة: دراسة في التجربة السياسية اليمنية: التجمع اليمني للإصلاح نموذجاً، ١٩٩٠-٢٠٠٢،» (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التجارة، قسم العلوم السياسية، جامعة صنعاء، ٢٠١٠).

ـ الشرفي، تعامل الإسلاميين مع السلطة في اليمن (١٩٧٨ ـ ١٩٩٩) دراسة تحليلية»[٥٠].

ـ الطويل، «العلاقة بين النظام السياسي والإخوان المسلمين في اليمن - دراسة في المحددات الداخلية والخارجية»[٥١].

وقد اتفقت هذه الدراسات الثلاث مع غيرها من الدراسات في النقاط التالية:

- كانت هذه الدراسات في معظمها دراسات نظرية تناولت الحركات الإسلامية من منظور فكري (ديني)، ولم تتناولها من منظور اجتماعي.

- تناولت هذه الدراسات في معظمها الحركات الإسلامية من ناحية علاقتها بالسلطة، ومن منظور العلوم السياسية، ولم تدرسها من منظور علم الاجتماع السياسي.

- كانت هذه الدراسات في معظمها نظرية غير تطبيقية، فلم يتم استخدام الأساليب الإحصائية لقياس هذه الظاهرة وحقائقها.

وهناك الكثير من الكتب التي تناولت الحركات السّلفية والإخوان المسلمين من جانب مختلف مراكز الأبحاث، سواء في اليمن أو في الخليج وأوروبا وأمريكا. ونشرت العديد من الكتب والأبحاث عن المراكز المتخصصة باللغة الفرنسية والإنكليزية والعربية، إلا أن معظمها لم تتناول هذه الحركات من منظور العوامل الاجتماعية المؤدية لظاهرة التطرف الديني، عبر قياسها بمُعامل ارتباط بيرسون أو التكرار الإحصائي والفروق الإحصائية.

لذا، اخترت هذا الموضوع لتلافي أوجه القصور في الدراسات السابقة؛ فهذه الدراسة تتناول الجانبين الفكري والتطبيقي، عبر دراسة العوامل الاجتماعية المؤثرة في الحركات الإسلامية وجنوحها نحو التطرف الديني، وتتناول الحركات الإسلامية من منظور علم الاجتماع السياسي كأطروحة دكتوراه، وهي

---

(٥٠) محمد شرف الشرفي، «تعامل الإسلاميين مع السلطة في اليمن، ١٩٧٨-١٩٩٩: دراسة تحليلية،» (أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة أم درمان الإسلامية، الخرطوم، ٢٠٠٨).

(٥١) ناصر محمد الطويل، «العلاقة بين النظام السياسي والإخوان المسلمون في اليمن: دراسة في المحددات الداخلية والخارجية،» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩).

الأولى من نوعها في اليمن، وتستخدم الأساليب الإحصائية وفق مُعامل الارتباط والتكرار كدراسة ميدانية، لقياس مدى نسب التطرف وارتباطها بالعوامل الاجتماعية المؤثرة فيها.

١٠ ـ صعوبات اعترضت البحث

نظراً إلى أن الدراسة خاصة بالجماعات السّلفية، وبالذات السّلفية المتشددة، فإنها واجهت الكثير من الصعوبات التي يمكن إيجازها في الآتي:

أ ـ صعوبة تحديد العيّنة، وهي من أشد الصعوبات التي واجهتني، باعتبار أن أي سلفي لا يميز التعامل مع الآخرين إلا بحذر شديد، ويعود هذا أساساً إلى انغلاق الجماعة[٥٢] بوصفه السبيل الذي تستخدمه جماعة ما لرسم حدود واضحة لكيانها، فتفصل نفسها بالتالي عن المجموعات الأخرى. وقد تم تجاوز ذلك، ومن خلال علاقات شخصية، عبر الاستعانة ببعض الأفراد السلفيين الدارسين في هذه المدارس.

ب ـ صعوبة التعامل مع أفراد العيّنة بهدف الحصول على المعلومات المطلوبة، حيث إنهم يعتبرون كل شخص يسأل عن توجهاتهم منتمياً إلى أجهزة الأمن اليمنية، وهو ما يتسبب في أذيته. وتم تجاوز هذه الصعوبة عبر الاستعانة بأفراد سلفيين في طرح الأسئلة وتعبئة الاستبيانات.

ج ـ ارتفاع التكلفة المادية بحيث فاقت توقعاتي في التنقلات وحلقات النقاش والطباعة والتصوير وأجور الباحثين المساعدين في إنزال الاستبيان وجمعه.

د ـ تعرُّض فريق البحث في بعض المناطق التي تم النزول إليها للاعتداء بالضرب على أيدي بعض الأشخاص، بسبب توزيع الفريق استبياناً يتعلقّ بالسّلفية.

---

(٥٢) غدنز، **علم الاجتماع**، ص ٧٣٩.

القسم الأول

الإطار العام للبحث

الفصل الأول

الدِّين في الفكر السوسيولوجي

لو انطلقنا من اصطلاح زيمان (Ziman)، عندما صاغ مفهومه لـ «المعرفة العامة»، بأنه كي تصبح المعرفة حقيقية أو اكتشافاً، ينبغي أن تدخل في نطاق المِلْكية العامة للبشر، وأن تصبح جزءاً من تراثهم العام. وقد أكد زيمان هذا المفهوم بالقول: «إن خاصية المعرفة العلمية بوصفها المعرفة التي ينعقد بشأنها اتفاق عام في الرأي من حيث مضمونها ومنفعتها»[1].

بهذا المفهوم وضِع الإطار العام للحديث عن المسلَّمات في الواقع الاجتماعي والضرورات الدِّينية، يتم من خلال الاتفاق على بديهيات ضرورية تتعلق بالواقع الاجتماعي، والدِّين، والسياسة، والاختلاف، إضافة إلى مناقشة فكرة الدِّين في الفكر الاجتماعي حتى يتحقق شرط الاتفاق العام في الرأي، كما يقول زيمان في خاصية المعرفة العلمية.

فالدراسة الاجتماعية لكل ما هو ديني ـ سواء عن النص أو عن الحركات الإسلامية ـ كانت ولا تزال مثار جدل عنيف وحساسية بالغة بين تيارين متباينين ومتعارضين بالمفهوم الشامل لهذه المترادفات؛ إذ يسعى **التيار الأول** إلى القول إن الدِّين ـ والحركات الإسلامية تعتبر نفسها جزءاً من هذا الدِّين ـ ظاهرة متعالية قدسية لا يجوز بأي حال من الأحوال إخضاعها للدراسة والتمحيص الاجتماعي، لأن كل ذلك منوط بما قد سبق، أو بالراسخين في العلم، وما علينا سوى التسليم المطلق بما جاء به الدِّين من خلالهم.

(١) غوستاف جرونيبام، **حضارة الإسلام**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد (القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٥٦)، ص ٢٩٨.

وفي المقابل، يأتي **التيار الآخر** ليقول إن الظاهرة الدِّينية ما هي إلا نتاج تراكم معرفي منذ القِدم، استخلصتها الكتب المقدسة ووضعتها في نصوصها، طالبة من الناس اتّباعها واستنهاجها في حياتهم. ولم تأتِ هذه الظاهرة الدِّينية من فراغ أو من ملكوت أعلى، وإنما نتجت من أوضاع اجتماعية واقتصادية معيّنة، وهذا غلو آخر أو تطرّف في الاتجاه المضاد، فـ «عندما نتطرّف في تطبيق المناهج الحديثة في دراسة الظاهرة الدِّينية، يحصل نوع من الانزلاق والخروج عن الخط الصحيح وإطلاق الأحكام الخاطئة»(٢).

وقد تم تناول التراث العربي الإسلامي من زاويتين مختلفتين، يقال في **الأولى** بالفصل المطلق بين الدِّين والعوامل الأخرى الاجتماعية، سياسية كانت أم علمية، ويقرَّر في **الثانية** أن الدِّين أسبق من العلم، ويقال بالإحاطة المعرفية بكل شيء قديماً وحديثاً.

وستظل هذه القراءات المتعارضة، وفق هذين التيارين، هي المسيطرة على قراءة الدِّين إلى زمن لا نستطيع التنبؤ بانتهائه، أقلّه على المدى المنظور.

وعند البحث عن الحقيقة الموضوعية للعلاقة بين الظاهرة الدِّينية والظاهرة الاجتماعية، أو الرؤية الاجتماعية العلمية للدِّين والمجتمع، عبر محاولة استيعابهما أولاً، وفهمهما ثانياً، واستخلاص نتائج العلاقة المنطقية بينهما أخيراً. والحقيقة الموضوعية التي نقصدها هنا لن تكون بتأكيد القول إن الدِّين ظاهرة متعالية عن الفهم العقلي للبشر، وفي السياق نفسه لن تكون الظاهرة الدِّينية نتاج وجهة نظر اجتماعية عدمية كما يرى بعض الباحثين، بل نؤكد أن الدِّين سنّة من سنن الكون والوجود الاجتماعي، التي تتضمن حقيقتها في ذاتها لا في ما يسبغه عليها هذا الطرف أو ذاك، وأن الواقع الاجتماعي هو كذلك سنّة أخرى من سنن هذا الكون، ولا يتوقف وجوده أو عدمه على وجهة نظر أو أخرى.

ونودّ لفت النظر إلى أننا لا ندّعي الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وإنما نحاول القيام بمحاولة في إطار الاتجاهات الاجتماعية الموضوعية والعلمية الجادة، ووفق مناهج وأدوات نظرية تجعلنا نفهم الظاهرة الدِّينية بأبعادها المختلفة فهماً سليماً، بعيداً عن التحيّز والتحزّب والإغراق في المدح،

---

(٢) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الدِّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٠٥.

والقداسة، أو الاحتقار، وبكلمة واحدة التزام الموضوعية، والحياد العلمي.

إن مثل هذا الموضوع، الذي يحمل في طياته دراسة غاية في الأهمية، يندرج ضمن علم اجتماع الدِّين والسياسة في آن معاً، ولا يزال جزءاً لا يتجزأ من المجهود العام الذي يقوم به الفلاسفة والباحثون والعلماء والمؤرخون، في محاولات لفهم الظاهرة الدِّينية بجميع أبعادها، وهو ما يتجاوز خصوصيتها إلى إطار أشمل وأبعاد متعددة، فلسفية كانت أو تاريخية أو علمية.

ودراسة الظاهرة الدِّينية بشكل عام لا تكون بمنأى عن قضية التراث الإسلامي، الذي هو موضوعها الأول وهدفها الأول، والذي تبرز منه إشكالية أساسية هي في كيفية قراءة التراث وفهمه، باعتباره مدخلاً إلى فهم بناء الحركات الإسلامية؛ إذ يجمع الباحثون الاجتماعيون في الاتجاه الموضوعي على ضرورة أن نقرأ التراث وفق منهج جديد، وأن نفهمه فهماً جديداً حتى لا ننقله بصراعاته العقيمة إلى حياتنا المعاصرة، ونظل نعيش زمناً غير زماننا، وعصراً غير عصرنا، ومشكلة غير مشكلتنا.

يمكن القول إنه عند دراسة الظاهرة الدِّينية، ثمة ثلاث مسلَّمات لا أعتقد أن هناك خلافاً عليها، وهي:

ـ الوجود الاجتماعي بكل أبعاده وتفاصيله، منذ أن خلق الله الإنسان على هذا الكوكب، وإلى قيام الساعة، ونستطيع فهمه ودراسته من خلال علم الاجتماع خاصة، والعلوم الإنسانية عامة.

ـ الدِّين (أو المعتقد) كأبرز سنّة من سنن هذا الوجود وضروراته. ونستطيع فهمه ودراسته عبر علوم الدِّين بشكل عام، وعلم الاجتماع الدِّيني على وجه الخصوص.

ـ مبدأ الخلاف، أو التغيير والتبدل على الأصح، وهو لا يتوقف كسنّة أخرى من سنن هذا الكون، ولا تتوقف فاعليته على الوجود الاجتماعي، بل تمتد إلى الوجود الطبيعي عموماً. ونستطيع فهمه عبر منطق العقل وعلم الجدل الاجتماعي والطبيعي معاً، وهذا ما نلاحظه في تعدد الحركات الإسلامية وتنوّع مسمياتها واختلافها في ما بينها.

كما يهمّنا أن نؤكد أن في الدِّين الإسلامي جزأين أساسيين: جزءاً يختص بالعقيدة، وجزءاً يختص بالمعاملة؛ فالعقيدة، التي تشتمل على الجوانب

الإيمانية، ليست محل نقاش في موضوعنا، لا لشيء سوى أنها جوانب إيمانية بحتة خاضعة لفكر كل إنسان على حدة وفق نظرية التكليف الفردي للإنسان في الدِّين الإسلامي، أو في غيره من الأديان، ومقتضاها الإيمان الذي يتجاوز العلم والعقل والموضوع، وهو ما لا علاقة له بموضوع دراستنا هذه، ولا بمجال علم الاجتماع والدراسات الاجتماعية بصفة عامة، على حد علمنا؛ إذ إن الإسلام كعقيدة مقتضاه الإيمان، كالأصول الستة (الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره)، بما هو معلوم من الدِّين بالضرورة. أما الإسلام كشريعة، فمقتضاه عقل الإنسان وتفكيره وفعله واجتهاده من مصالح مرسلة، واستصحاب، ودرء المفاسد، وقياس وقواعد فقهية زمانية ومكانية.. إلخ، فذلك ما يتصل بجزء من الموضوع المزمع بحثه في هذه الدراسة، ويتصل بمجال علم الاجتماع بصفة عامة، وعلم الاجتماع الدِّيني والسياسي بصفة خاصة.

هذا الجزء الحي هو مناط البحث والتنقيب والاجتهاد والقابل للمناقشة والأخذ والرد، وبالخصوص أن ليس هناك مانع، لا من كتاب ولا من سنّة، يمنع أيَّ مسلم من النظر في هذه النصوص ويعطي الحق لأناس مخصوصين بأعيُنِهم دون غيرهم، كالبابا في المسيحية أو الحاخام في اليهودية على سبيل المثال، فالإسلام ليس فيه رجال دين أو سلطة دينية منوطة بفرد أو أفراد بعينهم، بل إن لكل مسلم حق البحث والتنقيب والتدبر في شؤون دينه وحياته، من دون حجْر أو منع أو وصاية من أحد على ضميره الدِّيني؛ فـ «السلطة الدِّينية في الدِّين الإسلامي هي سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وما للخليفة أو القاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام من سلطة فهي سلطة مدنية، إذ لم يجعل الإسلام لأحد من هؤلاء سلطة على العقائد وتقرير الأحكام»[٣].

أولاً: الدِّين والعمل الجمعي في الفكر السوسيولوجي

إن أي باحث في هذا المجال المسمّى علم الاجتماع السياسي، وخاصة في جزئه المتصل بدراسة الحركات الإسلامية، إذ يلامس في جانب منه علم

(٣) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: [د. ن.]، ٢٠٠٦)، ج ٣، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦، نقلاً عن: محمد عمارة، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

اجتماع الدِّين إلى جانب علم اجتماع السياسة، كان لابد له من العودة إلى الأعمال الكلاسيكية المتعلقة بهذين المجالين، وذلك لأن موضوع الدِّين كان منذ بداية الفكر السوسيولوجي غير منفصل عن هدف العلم الاجتماعي؛ إذ كان الطموح الأساسي لمؤسسي علم الاجتماع هو إقامة القوانين والأنساق التي تنظم الحياة في المجتمع، وهو ما جعل علم الاجتماع في صدام وصراع مع الدِّين بشكل عام ودفع أي باحث إلى الحذر من الوقوع في المنزلقات الخطيرة، ومحاولة إعادة البناء النظري المستمر الذي هو عبارة عن صفة أساسية لعلم الاجتماع الحي.

وهذا ما نحاول جاهدين تبنّيه والخروج بـ «المنزلة بين المنزلتين» في تناول الحركات الدِّينية من منظور علم الاجتماع، وهو ما تم توضيحه في المدخل النظري للدراسة، وكان لا بد من النظر إلى بعض الدراسات الكلاسيكية، وهي كالتالي:

١ ـ ماركس ورؤيته النقدية للكنيسة

بالنسبة إلى كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، يكفي أن نشير إلى الهامشية الكبيرة لاهتماماته بالدِّين، خلافاً لما هو شائع أو أشيع عنه خطأً لأسباب أيديولوجية، فـ «على الرغم من الأثر الكبير الذي تركه في هذا الميدان، إلا أنه لم يدرس الدِّين بحد ذاته بصورة تفصيلية»[٤]، ولم يكن نقد ماركس للكنيسة الكاثوليكية بأكثر من نقد وعداوة كونت والبرجوازية الصاعدة لها، وإن جل اهتماماتهما انصبت حول المسائل الاقتصادية والتطور الاقتصادي لـ «قوى وأدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج»، حيث يرى ماركس «أن السبب النهائي لكافة التغيّرات الاجتماعية يجب أن نبحث عنه في اقتصاد حقبة تاريخية بعينها»[٥].

ويؤكد إنغلز ذلك بقوله: «وفقاً للمفهوم المادي للتاريخ، فإنّ العامل المحدد في التاريخ في التحليل النهائي هو الإنتاج وإعادة إنتاج الحياة الفعلية،

---

(٤) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**، بمساعدة كارين بيردسال، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٥٧٩.

(٥) محمد علي محمد، **تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة**، ط ٢ (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩)، ص ١٤٦.

ولم يؤكد ماركس، كما لم أؤكد أنا على الإطلاق، على أكثر من ذلك»[٦].

إلاّ أن الاهتمام بالعامل الاقتصادي من دون غيره في دراسة ظاهرة الدِّين أو العمل الجماعي لدى الجماعات، سيُلغي العقل والفكر في التاريخ الإنساني، أو حسب تعبير دوربن، «إن التفسير الاقتصادي للتاريخ ينطوي على تبسيط خاطئ للطبيعة البشرية»[٧].

فالخطاب الماركسي بشأن الدِّين لا يتكوّن في الواقع من تحليل سوسيولوجي لظاهرة الدِّين بقدر ما يتكوّن من نقد فلسفي وسياسي للدِّين، متأثراً بفلسفة التنوير ومنهج لودفيك فيورباخ الذي ينظر إلى الدِّين بوصفه إسقاطاً وهمياً من قبل الإنسان لوجوده كإنسان وللوجود الإلهي. ويؤكد ماركس هذا المعنى بقوله «إن الإنسان هو الذي صنع الدِّين وليس الدِّين هو الذي صنع الإنسان، فالصورة الدِّينية عن العالم الواقعي لا يمكن أن تختفي إلا عندما تقدم ظروف العمل والحياة العملية للإنسان علاقات شفافة وعقلانية مع أقرانه ومع الطبيعة»[٨].

ويرى الجانب الماركسي من وجهة نظر سياسية أنه أداة تستخدمها الطبقة المسيطرة من أجل إضفاء الشرعية على سلطتها، ومن أجل منع أي تمرد من جانب المسيطَر عليهم. ومن وجهة نظر سوسيولوجية، تعتبر الماركسية الأديان ظواهر تنتمي إلى البنية الفوقية ولا تتمتع إلا باستقلالية نسبية جداً بالنظر إلى الأساس الفعلي للمجتمع، مع أهمية ملاحظة أن جميع أفكار ماركس النقدية والفلسفية هذه حول الدِّين هي مجرد استقراء لموقفه الأساسي المعادي سياسياً للكنيسة الكاثوليكية في أوروبا وللطبقات الإقطاعية والبرجوازية، ولم يكن له موقف محدد من الدِّين كفلسفة بصفة عامة، ولا من الدِّين الإسلامي على وجه الخصوص، حيث إنه لم يكن يعرف عن الدِّين الإسلامي شيئاً يُذكر تقريباً.

الماركسية نظرية جامعة، وقد اتخذ أتباع ماركس وإنغلز توجهات عدة؛

---

(٦) «رسالة إلى جوزيف بلوك عام ١٨٩٠،» ص ٢٦٨، نقلاً عن: دانيال هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدِّين** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٣٠.

(٧) محمد، المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٨) ليجيه وويلام، المصدر نفسه، ص ٢٠.

فأنطونيو غرامشي (A. Gramsci) (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) يُعتبر من أكثر المنظّرين الماركسيين اهتماماً بالمسألة الدِّينية. وهو قدّم تحليلاً أعمق من تحليلي ماركس وإنغلز، مع التزامه بالخطوط العريضة لمنهج ماركس بهدف تفسير الظواهر الدِّينية. وهو لم يكتف بدراسة الوظيفة الاجتماعية التي شهدتها الكنيسة الكاثوليكية في حقب مختلفة، بل حلّل أيضاً الكنيسة على أنها جهاز الدولة الأيديولوجي، والبنية الداخلية في الكتلة الدِّينية، والعلاقات بين رجال الدِّين والعامة والتيارات المختلفة التي تخترق الكاثوليكية.

والماركسية تمثّل بالنسبة إلى غرامشي إصلاحاً فكرياً ومعنوياً حقيقياً، يتأتى من الإصلاحات الدِّينية ويتعداها، ويقترح تبنّي أساليب الدعاية والإحاطة التي اتّبعتها الكنيسة الكاثوليكية، واستخدامها لجذب الجماهير إلى الماركسية(٩).

وقد أوضح هوغ بورتيلّي (H. Portelli) ذلك بقوله: «ينبغي على الطبقات الدنيا أن تتلقى الأيديولوجية الجديدة كالإيمان بانتظار أن تفهمها بالعقل»(١٠).

على أن المعالجات الماركسية ـ اللاحقة لماركس ـ للتراث الإسلامي تواجه معضلة أساسية هي أن الكُتّاب والدارسين الذين يبحثون في التراث يشترط فيهم الإحاطة الكافية بالتراث، وهو شرط أوّلي لإصدار حكم سليم، وهذا ما لا يتوافر لدى أغلبهم. يقول الماركسي كلود كاهين: «لا أخفي عليكم أني أشعر شعوراً جاداً بنقص المداخلة التي ألقيها للتو أمامكم وبعدم دقتها وبأخطائها، أقصد: آمل أن نسلك هذا الطريق بشكل أكثر تصميماً وحزماً ممّا حصل حتى الآن، وهذا يتطلب بالطبع، وقبل كل شيء، الاطّلاع على مضمون هذه العقائد»(١١).

تشكل المقاربة الماركسية، على الرغم من نقاط ضعفها في فهم المسألة الدِّينية، مساهمة مهمة في علم الاجتماع الدِّيني؛ فهي تطرح ثلاث إشكاليات مهمة في الأبحاث: إشكالية الإنكار، وإشكالية استخدام الدِّين كوسيلة سياسية، وإشكالية الطبقات الاجتماعية.

---

(٩) جان بول ويليم، **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة بسمة بدران (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ٢٠.

(١٠) هوغ بورتيللي، **غرامشي والمسألة الدِّينية** (باريس: منشورات أنتروبوس، ١٩٧٤)، ص ٢٨٢.

(١١) كلود كاهين، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، تعريب بدر الدِّين القاسم (دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ٢٠٧، نقلاً عن: أركون، **قضايا في نقد العقل الدِّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ١٠٩.

فإشكالية الإنكار تسمح بطرح مسألة إدراك تأثير معرفة النظرة الدِّينية للإنسان وللعالم وإنكارها. وإشكالية استخدام الدِّين كوسيلة سياسية تترافق مع مسألة استخدام الأنظمة الرمزية في علاقات السيطرة الاجتماعية وتشريعات السلطة. إضافة إلى أن إشكالية الطبقات الاجتماعية تدعو إلى دراسة الاختلاف في الممارسات والرسائل الدِّينية وفقاً للأوساط الاجتماعية، فمن ديانة البرجوازيين إلى ديانة الطبقات الوسطى ثم ديانة المضطهدين، يخترق التعارض الطبقي العوالم الدِّينية، ويحمل كل تقليد ديني أوجهاً مختلفة.

أما رؤية ماركس للعمل الجمعي، فيتضح من خلال تحليله الأعمال الجماعية، أنها مبنية على أساس الظروف الاقتصادية والاجتماعية. إلا أن تشارلز تيلي يعتقد أن ماركس قدّم نظرية عن العمل الجمعي جاء فيها أن الطبقات الاجتماعية تعمل كفاعل اجتماعي على أساس طبقي، وتنبع قيمها من مصالحها واستعدادها للعمل على أساس المنافع المشتركة بين طبقة العمال ووعيهم المتبادل(١٢).

وتنبني نظرية ماركس للعمل الجماعي في حصره للانشقاقات الاجتماعية، التي هي الأرضية المناسبة للعمل الجماعي ويتسبب بها التناقض الطبقي الذي يشكّل على أساس العلاقة بين الطبقات ووسائل الإنتاج في نمط إنتاجي خاص متزامن مع قوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية الخاصة بها.

٢ ـ دوركهايم وديانة الشعور الجمعي

أما دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)، فهو من قام بتعريف الدِّين بأنه «نسق موحّد من المعتقدات والممارسات التي تتصل بشيء مقدّس، أي كل ما هو محرّم. وهذه المعتقدات والممارسات تتحد في مجتمع أخلاقي واحد وفريد يسمّى الكنيسة ويضم كل الذين يرتبطون به»(١٣).

وقد حاول، انطلاقاً من مبدأ الإخلاص لقواعد منهاج علم الاجتماع الذي كتبه في عام ١٨٩٥، الإحاطة بدراسة الظاهرة الدِّينية بطريقة علمية، عبر اقتراحه التعريف السابق، والمتمحور حول التفريق بين المقدّس والدنيوي،

(١٢) Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (New Haven, CT: Yale University Press, 1978), pp. 12-15.

(١٣) محمد، **تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة**، ص ٢١٦.

بحيث يصل إلى بلورة تدريجية لفكرة المقدس فيقول: «إن جميع أنواع الإيمان الدِّيني المعروفة، سواء كانت بسيطة أم معقدة تتمتع بميزة مشتركة، فهي تفترض ترتيب الأمور الحقيقية أو المثالية التي يتصورها الإنسان في طبقتين أو نوعين متعاكسين يُعرفان عادة بتسميتين مختلفتين تعبّر عنهما كلمتا مقدّس ودنيوي بشكل كاف»[١٤].

وعندما عالج دوركهايم الظاهرة الدِّينية، حدد الدِّين بناء على وظائفه، فهو «لا يربط الدِّين بالتفاوت الاجتماعي أو السلطة، بل يدرس علاقته بطبيعة المؤسسات المجتمعية»[١٥]، وكان تركيزه منصبّاً على الشعائر والأفعال أكثر من المعتقدات. ويرى دوركهايم أن «وظيفة الدِّين هي ربط الأفراد بمجتمعهم بقوة عن طريق: الفهم للواقع والعلاقات الاجتماعية والتحديد بتنظيم الأفكار والعلاقات الاجتماعية والاتصال، أي اتصال الأفراد بعضهم ببعض على أساس المفاهيم المشتركة»[١٦].

تنعكس آراء دوركهايم حول العمل الجماعي من آثاره حول تقسيم العمل والانتحار، حيث يرى أن العمل الجماعي هو حاصل ظروف الشخص المتردّية، فالعمل الجماعي هو جواب مباشر نسبياً للتنظيم أو التفكك الاجتماعي. ويعتقد أن التضامن ميكانيكي في المجتمعات البدائية، فيكون الأفراد متشابهين، ولديهم وحدة المشاعر والقيم، والتفاعل بسيط في مقابل التمايز الاجتماعي في المجتمعات الحديثة. ويكون هناك تضامن عضوي مبني على التمايز والتفاوت بين أعضاء المجتمع، وهو ما يؤدي إلى تقسيم العمل إلى عمل روتيني وعمل غير روتيني. وعليه، ففي الظروف التي يسود فيها التضامن في المجتمع، يكون العمل الجماعي روتينياً ويؤدي إلى توطيد هذا التضامن، مولّداً الضمير أو الشعور الجماعي كمجموعة المعتقدات والمشاعر المشتركة.

وعندما يختل التضامن الاجتماعي يختل تقسيم العمل، ويضعف الوجدان والشعور الجمعي، فتظهر اللامعيارية أو الأنومية (Anomie)، ويحدث ذلك في

---

(١٤) إميل دوركهايم، **الأشكال الأولية للحياة الدِّينية**، ط ٣ (برلين: منشورات كادريج، ١٩٨٥)، ص ٥٠.

(١٥) غدنز، **علم الاجتماع**، ص ٥٨٠.

(١٦) انظر: سامية مصطفى الخشاب، **دراسات في الاجتماع الدِّيني: الكتاب الأول: علم الاجتماع الدِّيني** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨)، ص ٥٣.

الظروف الانتقالية قبل أن يتشكّل وعي جديد مبني على وحدة المصير والتضامن العضوي، بعد زوال الوعي التقليدي المبني على التضامن الآلي.

ربما لا تمثّل هذه الاستنتاجات التي خرج بها دوركهايم الحقيقة، وإنما هي عبارة عن صياغة علمية لما كان سائداً آنذاك من مناخ اجتماعي وسياسي وثقافي يفصل الدِّين عن الدولة، أو الكنيسة عن السلطة على الأصح، في وطنه فرنسا وسائر أوروبا البرجوازية الصاعدة، وهذا ما دفع بروبرت نيسبت (R. Nisbet) إلى القول: «إن دوركهايم يقوم بصياغة مشكلات العصر الذي عاش فيه على هيئة فروض يحاول التحقق منها»[١٧]، إضافة إلى أن دوركهايم نفسه يعتبر أن التعاريف بالنسبة إليه هي تعاريف مبدئية معرّضة للتعديل والتغيير خلال فترة البحث.

ويكفي أن نشير هنا إلى أن تحمّس دوركهايم لسوسيولوجيته أدى به إلى تجاهل العوامل الأخرى التي تؤثر في الظاهرة الدِّينية، وجعله يعتمد على رؤية الدِّين كبعد باطني للمجتمع، أي فكرة أن المجتمع هو روح الدِّين بحيث يصل إلى نقطة التناقض في مقاربته، فهي تقلص الدِّين إلى بُعده الاجتماعي بينما تجذب من جهة أخرى البُعد الاجتماعي إلى الدِّين، معتبرة أن المجتمع لا يتماسك إلا من خلال تقديس الشعور الجمعي الذي يساعد الدِّين على تكريسه.

وكان الانتقاد الأبرز أنه بوصفنا مخلوقات بشرية، فإننا نفكر وإن تصرفاتنا تصدر في أغلب الأحيان وفق أسباب ودوافع، وإننا نعيش في عالم اجتماعي تتغلغل فيه الدلالات الثقافية والظواهر الاجتماعية، التي هي، ليست أشياء جامدة لكنها تعتمد على المعاني الرمزية التي نستثمرها في ما نقوم به من تصرفات. إننا باختصار لسنا صنيعة المجتمع فحسب، بل نحن صانعوه في الوقت نفسه[١٨].

٣ ـ فيبر والبروتستانتية كروح للرأسمالية

أما ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠)، فإن أهم مساهمة له تتمثّل في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، حيث رأى أن ليس التطور الاقتصادي

(١٧) محمد، **تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة**، ص ٢٢٥.

(١٨) غدنز، **علم الاجتماع**، ص ٧٠٣.

هو كل شيء وإنما الاتجاهات السيكولوجية التي تشكّل روح العصر التاريخي، أي الديانة المسيحية البروتستانتية، وهي الاتجاهات لتي أسسها وطوّرها فيبر واعتبرها روح الرأسمالية، في مسعى منه لمصالحة الكنيسة مع الثورة البرجوازية. و«يرى فيبر أن الدِّين لا يمثّل بالضرورة قوة محافظة، بل إن بعض الحركات والتوجهات الدِّينية التي تستلهم جانباً من تعاليم الدِّين قد أحدثت تحولات اجتماعية مثيرة في المجتمعات الغربية»[١٩].

ونقطة الانطلاق في دراسات فيبر ـ كما يقول ريمون آرون ـ «عن علم الاجتماع الدِّيني هو اعتقاده بأن فهم أي اتجاه يحتاج من الباحث إدراك تصور الفاعل للوجود بأكمله، إذ في ضوء هذا الاعتقاد حدد فيبر التساؤل التالي لكي تجيب عنه دراساته: إلى أي مدى تؤثر التصورات الدِّينية عن العالم والوجود في السلوك الاقتصادي لكافة المجتمعات؟»[٢٠]. فموضوع علم الاجتماع الأساسي يُعتبر هو العمل الاجتماعي الذي يُقصد به السلوك الذي له معنى في نظر فاعله ولديه معنى ذهني للعمل يأخذ تصرفات الآخرين بعين الاعتبار. وفيبر يركز على النظام العقائدي والبنى الفكرية، ويرى أن لها تأثيراً مهماً؛ فالعمل الجماعي ينبع من التزام أعضاء الجماعة المبدئي بنوع خاص من النظام العقائدي.

والدِّين أو المعتقدات عند فيبر نوع خاص من التصرف في المجتمع، أي في مجتمع ينبغي دراسة ظروفه وتأثيراته، ويتضمن المجال الخاص بالنشاط الدِّيني تنظيماً لعلاقات القوى الخارقة مع الإنسان. ويبقى فيبر شديد الحذر في تعريفه التمهيدي للظاهرة الدِّينية، كما أنه يرفض بشكل خاص التحدث بدقة عن جوهر الدِّين. بالإضافة إلى ذلك، وضع فيبر ملاحظتين مهمتين من حيث نتائجهما:

الأولى: الانقلاب الذي أحدثه بالنسبة إلى الآراء النظرية المختلفة؛ فهو في كلامه لا يبتعد بما فيه الكفاية عن الخطابات الدِّينية نفسها، فتمزج بالتالي المصالح الدِّينية مع المصالح الموجهة إلى الحياة الآخرة. ويرى فيبر أن الدِّين يتعلق بالحياة الدنيا حتى من خلال أية إشارة إلى نوع من أنواع الحياة الأخرى،

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٢.

(٢٠) محمد، المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

حيث يقول: «إن الأشكال الأولية من التصرف الذي تدفعه عوامل دينية أو سحرية موجهة نحو العالم الدنيوي، فينبغي للفرد تحقيق الأعمال التي يوصي بها الدِّين أو السحر، بهدف تحقيق السعادة والعمر المديد على الأرض»[٢١].

الثانية: رفض فيبر تعريف الدِّين باللامعقول، حيث يقول: «إن الأعمال التي يشكّل الدِّين أو السحر حافزاً لها هي أعمال منطقية أو منطقية نسبياً»[٢٢].

وقد حدد فيبر القيم الأخلاقية للديانة البروتستانتية في المبادئ التالية: مبدأ العمل؛ مبدأ الثقة بالنفس؛ مبدأ القضاء والقدر؛ ضرورة أن يقلص الإنسان من دوافعه غير الرشيدة.

ويمكن القول إن العمل الجماعي هو في نظر فيبر حصيلة الالتزام بنظام عقائدي خاص، حيث يكون للعقائد المشتركة لدى المجموعة تأثير قوي ومباشر عندما يكون العمل الجماعي عادياً، في حين أن العمل الجماعي يكون غير عادي إذا نما التنظيم وأصبح وسيطاً بين النظام العقائدي والعمل الجماعي، أو حين يكون لمصالح الجماعة دور مباشر وطويل الأمد في العمل الجماعي[٢٣].

ثانياً: النظريات المفسِّرة للسلوك الجمعي (الجماعي)

السلوك الجماعي (الجمعي) مصطلح في علم الاجتماع يشير إلى كيفية سلوك الأفراد عندما يكونون في حشود جماهيرية كبيرة ومجموعات كبيرة أخرى غير منظَّمة نسبياً. ومن أمثلة هذا السلوك الوَلَع الذي يستحوذ على الجماهير فترة مؤقتة من الزمن ثم يمضي، وكذلك الرعب أو الهلع، والشغب. وينشأ هذا السلوك الجماعي عادة في المواقف التي تثير عواطف الناس كالمنافسات الرياضية، وتظاهرات الاحتجاج، والكوارث.

يتصف معظم السلوك الجماعي بالتهوُّر، ولا يكون مخطَّطاً له، كما أنه لا يستغرق وقتًا طويلاً. بناءً على ذلك، فإنه يختلف عن أنماط السلوك التي يمكن التنبؤ بها والتي تدوم فترات طويلة، مثل تلك التصرفات التي تقوم بها المجموعات الرياضية والأندية الاجتماعية. لكننا نجد أن بعض أنواع السلوك

---

(٢١) ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، ٢ ج، ط ٣ (باريس، منشورات بلون، ١٩٧١)، ج ١، ص ٤٢٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٩.
(٢٣) Tilly, *From Mobilization to Revolution*, p. 16.

الجماعي توافق نمط الهياكل الاجتماعية المنظمة؛ فعلى سبيل المثال، نجد أن الأحزاب السياسية المنظمة أو الحركات الاجتماعية قد تستخدم التظاهرات الجماهيرية وسيلة لإحداث تغيير اجتماعي تكون قد خطَّطت له.

لم يكن العلماء قبل حلول القرن العشرين يعرفون إلا القدر اليسير عن القوى التي تؤثِّر في السلوك الجماعي. وكان غوستاف لوبون ـ الطبيب وعالم الاجتماع الفرنسي ـ قد أجرى خلال تسعينيات القرن التاسع عشر واحدة من أولى الدراسات النفسية على الحشود. وأدخل كلٌّ من عالمي الاجتماع الأمريكيين روبرت بارك وإرنست بيرجيس مصطلح السلوك الجماعي لأول مرة في كتابهما **مقدمة لعلم الاجتماع** في عام ١٩٢١.

لقد ساهم علماء الاجتماع، وعلماء السياسة بصورة عامة، بجهد وافر وبجدية علمية في إغناء حقل الدراسات المتعلقة بالسلوك الجماعي لدى المجتمعات، فأنتجت هذه الدراسات جملة من النظريات الأساسية في علم الاجتماع المعاصر، لتفسير السلوك الجمعي في مختلف المجتمعات. وكل نظرية مبنية على مبادئ نظرية خاصة بها ومنصبّة على السلوك الجماعي، وهذا ما سوف نتناوله في الآتي:

١ ـ نظرية المجتمع الجماهيري

هي نظرية تبلورت في مجال علم الاجتماع في أواسط القرن التاسع عشر، وذلك لتفسير التحولات الاجتماعية التي واكبت ظهور الثورة الصناعية وتطورها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكان من أهم المساهمين في تطوير هذه النظرية الاجتماعية أوغست كونت (A. Comte) وفرديناند تونيس (F. Tonnis) ودوركهايم.

فمفهوم «المجتمع الجماهيري» واحد من المفاهيم الأساسية التي استُخدمت لتحليل الحركات الاجتماعية؛ فهو يؤكد أن مجالات تحرك الناس تنحو منحى جماهيرياً بدلاً من أن تنحصر في قالب محلي. وقد حطمت الثورة الصناعية تدريجياً التركيبة الاجتماعية التي كانت موجودة من قبل وتُسمّى المجتمع التقليدي، وأفرزت تركيبة جديدة أصبحت تسمّى المجتمع الجماهير، حيث يتعاظم فيها دور وسائل الاتصال الجماهيري. وفقدت المؤسسات والمجموعات التقليدية سيطرتها على تصرفات الناس في المجتمع الصناعي، وخسرت ولاءهم

لها، وضعفت العلاقات في الجماعات الأولية (Primary Groups)، وأصبحت الصفة غير الشخصية هي الطاغية في المنظمات الكبرى، وهو ما أبعد الناس عن منابع يمكن من خلالها إيصال قضية سياسية ديمقراطية إلى المواطنين وتلقينها لهم، وبالتالي سهلت هذه الظروف تعبئة الأشخاص بسهولة فأدّت إلى أعمال متطرّفة.

ويرى أصحاب هذه النظرية أن ظهور المجتمع الجماهيري أفضى إلى تفتت الأفراد وتذرّرهم، وارتفعت لديهم القابلية للتعبئة، وباتوا ينجذبون ساهين إلى قادة التحركات الجماعية. كما يرى هؤلاء، ومنهم حنه أرندت، أن الأعمال الجماعية للجماهير مبنية على مفهوم وضع الفرد داخل المجتمع الجماهيري؛ فالجماهير تتنامى بحدّة من عناصر المجتمع المتفتت بحيث تتعدل بنية التنافس القائمة على الفردانية من طريق الانخراط في إحدى الطبقات. ذلك أن من خصوصيات الأفراد الذين يشكّلون الجماهير «الانزواء وفقدان العلاقات الاجتماعية مع الآخر»، وأن الواحد منهم ليس مع ذاته أيضاً. والجماهير التي تقوم بأعمال جماهيرية محبطة تميل إلى قادتها المحبطين لأنهم يجسّدون مصائرها المعاصرة لهم ويجيبون عن حاجات الأفراد المنعزلين المتذررين في مجتمع أعضاؤه مفتّتون، فيتوصلون إلى تضامن مصطنع يُظهر المجتمع الجماهيري الذي هو عكس المجتمع التعددي والمجتمع الديمقراطي، في غياب المجتمع المدني كحاصل انهيار التضامن بين المجموعات(٢٤).

هذه الأفكار هي تتمة لأفكار فيبر ودوركهايم التي تبحث عن تأثير الكاريزما في الجماعات الاجتماعية، وترى هذه الظروف بشكل خاص في ما يسمى المجتمع الجماهيري. فنظرية المجتمع الجماهيري لا يمكنها أن تشرح أسباب ظهور الحركة النازية في ألمانيا، كما يصرح أوبرشال، ولا أسباب استقطاب الحركة النازية فئات غير مهمشة اجتماعياً، وفق اعتقاده، ويرى أن ظروف التعبئة الاجتماعية هي عكس الحالة التي وصفتها أرندت وحصرتها في الأنشطة الجماعية المتطرّفة(٢٥).

---

(٢٤) مسعود أسد اللهي، **الإسلاميون في مجتمع تعددي**، ترجمة دلال عباس (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ٦٨.

(٢٥) Anthony Oberschall, *Social Movements: Ideologies, Interests and Identities* (New Brunswick: Transaction Books, 1993), pp. 107-110.

٢ ـ نظرية السلوك الجماعي

برز المفكر وعالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز في أربعينيات القرن العشرين كأهم علماء الاجتماع، وكمنظّر للعمل الجماعي ونظريات البنائية الوظيفية؛ فأبحاثه ودراساته حول السلوك المنحرف والرقابة الاجتماعية والتغيير الاجتماعي كانت الأساس الذي انطلق منه الباحثون الآخرون نحو قضية السلوك الجمعي. وقد ركّز في تحليله على الفاعل في العمل الجماعي الذي يعتمد على أكثر الوسائل تأثيراً لتحقيق أهدافه، واهتم بقضية التغيير الاجتماعي والأفكار التي توجه أعمال الفاعل الاجتماعي، فخدم طلابه في تقديم نظريات عن الحركات الاجتماعية.

جاء من بعده أحد طلابه، وهو أسملسر، فأشار إلى شروط ستة للأعمال الجماعية والحركات الاجتماعية: الحقل البنيوي، كالظروف الاجتماعية العامة الملائمة لتشكّل الأعمال الجماعية؛ الضغط البنيوي والتوترات التي تؤدي إلى بروز تعارض المصالح في المجتمع؛ انتشار المعتقدات التعميمية والأيديولوجيات التي تبلور عوامل السخط العام وتطرح الحلول؛ العوامل المسرّعة للحوادث والوقائع التي تستوجب دخول الأفراد ساحة العمل؛ المجموعة المتجانسة المعبئة للمجموعات التي تملك شبكات اتصال ودعماً مالياً؛ عمل الرقابة الاجتماعية وردّ الحكومة على التحرك إما بإنجاز الإصلاحات المطلوبة وإما بممارسة القمع أو غير ذلك. وتظهر هذه الشروط الستة على مراحل، وكل مرحلة هي شرط لحدوث المرحلة اللاحقة(٢٦).

إن هذه النظرية تؤكد أكثر العناصرَ غير العقلانية، أو الأيديولوجيا والمعتقدات التعميمية؛ فأوبرشال يعتقد أن طرح أسملسر لتحقيق الظواهر جامد، وأنه يفهرس النتائج المحتملة فقط ولا يشير إلى احتمال حدوث كل واحد منها. كما أنه لم يلتفت إلى التفاعل بين عملية التعبئة وعملية الرقابة التي توفّرها العناصر الفاعلة في النزاعات والأعمال الجماعية، فضلاً عن أن المعطيات التجريبية التي استخدمها غير متناسبة وغير كافية(٢٧).

أما غيدنز، فيرى أن المراحل المذكورة ليست موجودة بالضرورة في جميع

---

(٢٦) غدنز، **علم الاجتماع**، ص ٦٧٤.

(٢٧) Oberschall, Ibid., p. 24.

الأفعال الجماعية أو الحركات الاجتماعية؛ فمن الممكن أن لا تقع حادثة تسرّع التحرك أو تكون الباعث على التوتر. وأسملسر يعتبر جميع الحركات جواباً عن حيثية معيّنة، ولا يأخذ في الاعتبار أن أعضاء الحركة يمكن أن ينظموا تلقائياً للحصول على التغيرات الاجتماعية التي يطلبونها[٢٨].

لكن في الحالات كافة، لا يمكن تجاهل أن هذه النظرية لفتت الانتباه إلى تأثير المتغيرات الدالة على الأسباب، وتقديم مقترحات علمية لتوضيح العناصر المؤثرة لدراسةٍ أكثر عِلمية للحركات الاجتماعية، ودراسة المعتقدات التعميمية والرقابة الاجتماعية والضغط البنيوي، وإيجاد الرابط بين السلوك الجمعي والتحولات الاجتماعية. وما تأكيد أسملسر للحقول البنيوية لحدوث الأعمال الجماعية إلا تأكيد للنقطة الأساسية في نظرية البنائية الوظيفية إلى بارسونز في تفسيره للأعمال الجماعية.

٣ ـ نظرية الإحباط والحرمان النسبي

إن أكثر النظريات النفسية شمولية في دراسة التحرك الجماعي، وفق النظريات السيكولوجية وتحليل الأعمال الجماعية وتفسير دوافع الأفراد الذين يشاركون في العمل الجماعي، هي نظرية الحرمان النسبي لتيد روبرت غرايت، التي تهدف إلى توضيح العنف المدني، معتمداً في ذلك على العنف السياسي الذي يمكن أن يكون على شكل حركة سياسية اجتماعية؛ فالحرمان النسبي يؤدي إلى الإحباط، والإحباط يؤدي إلى الغضب الذي يؤدي بدوره إلى العنف. فميزان العمل الجماعي العنفي تحدّده درجة الحرمان وشدة الغضب، واحتمال ظهور العنف. والحرمان ثلاثة أنواع: الحرمان التنازلي (Decrement Deprivation)، حيث الثبات النسبي والتوقعات القيمية وافتراض زوال الإمكانات؛ الحرمان الناشئ عن الطموح (Aspirational Deprivation)، حيث الجمود النسبي وارتفاع شديد في التوقّعات؛ الحرمان التصاعدي (Progressive Deprivation)، حيث التزايد المبدئي للتوقّعات المتزامن مع تدنّي القدرات.

هذه الأنواع من الحرمان يمكن أن تكون عاملاً مسبباً للعنف، أو أرضية ملائمة لنموه[٢٩]. وشدة الغضب ناتجة من المتغيّرات الروحية والثقافية. وممّا

(٢٨) غدنز، المصدر نفسه، ص ٦٧٥.

(٢٩) Oberschall, Ibid., p. 50.

يزيد من احتمالات العنف عمق الهوة بين التوقّعات والقدرات، وإيلاء القيم أهمية كبرى، وعدم امتلاك طرق بديلة لإشباع التوقّعات. وبقدر ما يزيد الغضب وتطول مدته يتحوّل الغضب إلى عنف تابع لعوامل، منها المجتمع والتقاليد ومشروعية النظام السياسي.

يرى غِدنز أن أنصار هذه النظرية يعتقدون أن الإحساس بالحرمان ليس وقفاً على مستوى الفقر المادي الذي يعانيه الأفراد، بل يعتمد أيضاً على مقارنة مستويات معيشتهم بمستوى الحياة التي تتمتع بها فئات وجماعات أخرى حولهم[٣٠]. هذه النظرية تؤكد عمليات المقارنة التي يقوم بها الأفراد والمؤدية إلى أحد أمرين: مشاعر الحرمان أو مشاعر البهجة والسرور؛ فقد بيّنت الدراسات أن الصراع يظهر بشكل واضح لدى الجماعات المحرومة ثقافياً واقتصادياً، والفئات الدنيا من الطبقات الوسطى هي أكثر الفئات الاجتماعية إحساساً بالحرمان، إذ يؤدي التعارض بين الأهداف الفعلية (وضعنا في الحياة) وتوقعاتنا (الوضع الذي نشعر بأننا نستحق) إلى الحرمان النسبي، الذي هو في المحصلة الفجوة التي تحدث بين التوقّعات والإنجازات[٣١]. فالاستياء وعدم الرضا المميزان للتعصب ينشآن من الشعور بالحرمان النسبي، الذي ينتج من خلال المقارنة التي تحدث بين جماعة وأخرى، وبالتالي من المؤكّد حدوث احتمال ظهور العداء بينهم.

إلا أن أوبرشال ينتقد هذه النظرية لأنها تتعامل مع الأفراد كوحدات سلوكية مستقلة وأن مستوى الحرمان لديها هو المعدل الوسطي لحرمان المجموعة، فلا يهتم بتأثير وتفاعل الأعمال الجماعية في زيادة الإحباط أو إنقاصه، «فلا يمكن استنتاج طبيعة السلوك العام الجماعي مع فرضيات سلوكية فردية، ويجب الأخذ بالاعتبار التأثيرات الناجمة عن علاقات الأفراد داخل الجماعة»[٣٢].

ولم توضح النظرية كيف يتحوّل الإحباط الفردي إلى شكل من أشكال التضامن الجماعي. وفي محاولة للخروج من هذا المأزق، لجأ أوبرشال في

---

(٣٠) غدنز، المصدر نفسه، ص ٦٩٩.

(٣١) أحمد زايد، **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات**، عالم المعرفة؛ ٣٢٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ١٠٤.

(٣٢) Oberschall, Ibid., p. 50.

أبحاثه اللاحقة إلى مفهوم الضغط كعامل بنيوي يربط بين الإحساس بالحرمان الفردي النسبي وانتقاله إلى معارضة سياسية اجتماعية جماعية[٣٣]. كما أن النظرية لم تتحدث عن الأوضاع حين تكون ثابتة وحين تتحسن أو حين تسوء.

٤ ـ نظرية التنظيم والتعبئة

ركزت هذه النظرية، على عكس غيرها من النظريات، على المشارك العقلاني في العمل الجماعي، مرتكزة على ما سمّي السعي المدروس وراء المصالح؛ فالفرد فاعل أساسي، وبناء هذه النظرية يعتمد على الفهم الاقتصادي للعنصر المشارك، فيُعَد سلوك الفرد، كسلوك المتعامل باقتصاد السوق، إذ يبادر إلى إنجاز الأعمال بحسب الربح والخسارة كأنموذج لعمل الإنسان في جميع الأعمال الجماعية.

يبدأ أوبرشال، وهو أحد منظّري التنظيم والتعبئة، بحثه الخاص حول التحرك الجماعي من مبدأ التعارض الاجتماعي؛ فالسخط الأعم من السخط السياسي أو الاجتماعي موجود في أي مجتمع، لكن احتمال وجوده أقوى في المجتمعات ذات البنية المؤسساتية والاجتماعية الخاصة، حيث يحل في بعضها بصورة سلمية ولا يحل في بعضها الآخر، وأن مجال الاعتراض في الأنظمة الديمقراطية تُفاقمه تعقيدات المشاكل الحكومية بسبب المشاركة الشعبية الواسعة في النظام السياسي، وتطلعات الناس التي تتجاوز الواقع، وتعدد الشخصيات القيادية والأحزاب وتنافسها الذي يؤدي إلى المبالغة في تقدير حجم المشاكل وفي تسهيل الوصول إلى حلها[٣٤]. فالاعتراضات المبنية على المُثُل والقيم تكون أقوى من غيرها، وتنظيمها أصعب لأن حلها لا يكون بمنفعة الطرفين في الوقت نفسه.

إن الأرضية الاجتماعية للتحركات الجمعية يمهدها وجود الانسجام والتنظيم داخل المجموعة وبين الناس قبل أن تتم عملية التعبئة. وتُختبر درجة الاستعداد التعبوي باختلاف المجتمعات، فكلما كانت المنظمات في المجتمع أكبر عدداً وأكثر تنوعاً، ودرجة مشاركة الأفراد في هذه الشبكات أرفع، تتم تعبئة الفئات المعارضة بسهولة وبسرعة، وتستمر لمدى أطول. أما المجتمعات

---

(٣٣) Tilly, *From Mobilization to Revolution*, p. 23.

(٣٤) Oberschall, Ibid., pp. 69-70.

التي تفتقر إلى التنظيم التقليدي ولم تنشأ فيها مؤسسات مدنية، فإن إمكانية الاعتراض الجماعي والإحساس المشترك بالظلم بين الجموع المشرذمة فيها أقوى ولكنه أقصر مدى وأكثر عنفاً. فالتحركات الجماعية مكوَّنة من أفراد اجتذبتهم التجمعات المتشكلة، وليسوا أشخاصاً منزويين ومتفتتين[٣٥].

يرى أوبرشال أن أساس التضامن والتحرك الجماعي كامن، رغم كلفته العالية، في التشكيلات والتنظيمات، في حين أن عوامل التضامن المهمة في التحركات الجماعية كامنة في الثقافة والأيديولوجيا. فهي تعاليم توظَّف لشرح أخطاء الأفراد ومتاعبهم الناجمة عن الخلل الاجتماعي، وهي عامل انتقال لحجم عظيم من الإمكانات الفردية بواسطة الروابط القائمة والقيادات لتحقيق الأهداف الجماعية[٣٦].

أما تشارلز تيلي، فيعتقد أن مفهوم العمل الجماعي هو عبارة عن تحرك أفراد الشعب بعضهم مع بعض لتحقيق مصالحهم المشتركة، وهو ينشأ عن التركيبات المتغيّرة للمصالح وعن التنظيم والتعبئة، فالفرصة تبدأ من التنظيم إلى التعبئة ثم إلى العمل الجماعي فإلى الثورة[٣٧]. مع الأخذ في الاعتبار صعوبة صوغ النماذج العلمية في العمل الجماعي، بحيث يتم الاهتمام جدّياً بمصالح المشاركين ودوافع استيائهم، وصوغ نماذج تهدف إلى تشخيص الضغوط المعرقلة للمصالح والشكاوى والآمال، ومعرفة تشابك المصالح، وإلى تعبئة المصادر والتنظيم والفرصة، فيجب تعبئة التجمّع الخاص ومجموعة المعتقدات وأنواع معيّنة من الأعمال حتى يتم الانتقال إلى الثورة[٣٨].

يشرح تيلي العمل الجماعي وفق نموذجين من التفاعل هما: المجتمع السياسي (Polity) والتعبئة (Mobilization). والمجتمع عبارة عن الشعب والدولة، والتنافس يتم على السلطة (Contender) فيتم استغلال جميع المصادر والإمكانات لتحقيق المصالح، ويتم ذلك وفق أربع خصوصيات مهمة: المصالح (الامتيازات أو مواطن الضعف المشتركة)؛ التنظيم (يحدِّد الهوية المشتركة ويوحِّد الأفراد، وهو ناتج من مقولة اجتماعية ذات هوية جماعية

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٧) Tilly, Ibid., p. 7.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١.

وشبكة اتصالات جامعة)؛ التعبئة (نسبة المصادر الموضوعة تحت مراقبة أحد الأطراف، أو عملية مراكمة المصادر)؛ العمل الجماعي (نسبة العلم المشترك للفريق الطامح، لتحقيق الأهداف المشتركة).

أما النقطة الجامعة الخامسة، فهي الفرصة، حيث العلاقة بين المصالح الشعبية والأوضاع السائدة في العالم المحيط والمتضمّنة عناصر الهزيمة أو القوة أو التهديد؛ فكلما كان التنظيم أقوى زادت فرصة إمكانية جذب مصادر التمويل للمجموعات الطامحة نحو السلطة، واتساع حدود العمل وتزايد قوة المجموعة، يقلّل احتمال القمع لها من قِبل النظام.

وقد تم الاستفادة من هذه النظريات عند تحليل مخرجات الجداول، والتحقّق من الفرضيات.

الفصل الثاني

المجتمع اليمني، رؤية من الداخل

كثير من الناس في البلدان يجهلون اليمن تاريخاً وإنساناً[(١)]، وذلك لأسباب كثيرة سوف نذكرها من خلال تناول بنية المجتمع اليمني من النواحي الاجتماعية والدينية والسياسية، وبشكل يوضح الجوانب الغامضة أو غير المعروفة في هذا المجتمع المجهول نسبياً، أو على الأقل يقرّب الفهم من محاولة معرفته.

سنتناول البنية الاجتماعية من حيث تقسيم الشرائح الاجتماعية في المجتمع اليمني، ومدى تأثير القبيلة في بنية المجتمع السياسية والاجتماعية، وتوضيح بعض الجوانب المتعلقة بهذه البنية، إضافة إلى تناولها على الصعيد الديني من حيث المذاهب التي يتشكّل منها المجتمع اليمني، وأبرز ما يميز هذه المذاهب من غيرها. كما سنتناول بشكل مكثف البنية السياسية والأحزاب الأساسية في اليمن، وهيكلتها التنظيمية وإطارها الفكري.

أولاً: البنية الاجتماعية للمجتمع اليمني

المجتمع اليمني مجتمع متجانس، فلا توجد فيه أقليات عرقية[(٢)] خارج تماسك المجتمع أو مختلفة عنه في العادات والتقاليد. فاليمن مكوَّن من أصل

---

(١) يعود ذلك في الأساس إلى موقع اليمن في أقصى شبه الجزيرة العربية، وضعف الإعلام الرسمي والحزبي، وعدم الاحتكاك بالعالم الخارجي.

(٢) قبل الإسلام وبعده، استقرت في اليمن جماعات عرقية مختلفة (أحباش، فرس، أتراك)، واندمجت في السكان اندماجاً شبه كلّي، إن لم يكن كلياً. انظر: حسين علي الويسي، **اليمن الكبرى** (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٦٢)، ص ١٥٨، نقلاً عن: قائد نعمان الشرجبي، **الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦)، ص ٥٣.

سلالي واحد هو السلالة العربية بشقيها القحطانية والعدنانية، كما أن المجتمع اليمني مجتمع قبلي في الأساس.

وصل عدد سكان اليمن، حسب التعداد العام لعام ٢٠٠٤، إلى ١٩,٦٨٥,١٦١ نسمة. وهو مجتمع فتي؛ إذ تبلغ نسبة من هم في الفئة ٠ ـ ١٩ سنة أكثر من ٥٢ بالمئة من إجمالي عدد السكان[٣]، الذين ينقسمون بين الريف والحضر، حيث تبلغ نسبتهم في الريف حوالى ٧١,٤ بالمئة وفي الحضر ٢٨,٦ بالمئة في الحضر، ويصل تعداد القرى إلى ١٢٩,٦١٠ قرى تمتاز بوعورة مسالكها، وهو ما يفرض عليها عزلة وصعوبة في التواصل[٤].

يغلب على المجتمع اليمني الطابع القبلي المتجذّر في الشعور العام. وإذا كان هذا الشعور يتفاوت قوة وضعفاً تبعاً لاختلاف المناطق، فإنه يظل قوياً مقارنة بالانتماء القبلي في بلدان الجوار. ويعود ذلك إلى أن القبيلة في اليمن تمارس سلطة أقوى من سلطة الدولة؛ فرئيس الجمهورية، على سبيل المثال، من قبيلة حاشد اليمنية، التي هي أقوى القبائل اليمنية وأوسعها انتشاراً، ورئيس مجلس النواب اليمني السابق ينتمي إلى القبيلة نفسها، وكذلك أغلب العسكريين ورجال الأعمال المؤثرين في السلطة.

أما مفهوم السلطة لدى القبيلة، فهو مفهوم شامل وواسع، إذ لا تمثّله سلطة الدولة فقط بل يمثّله أيضاً العرف القبلي، الذي يُعتبر فوق القانون وقبله. كما أن السلاح منتشر انتشاراً واسعاً في مناطق القبائل التي ما زالت تمثّل وحدات قتالية محاربة مستقلة لا تحتكم إلى القانون. وغالباً ما تنشأ علاقات صراع بين تجمعات القبائل في مناطق الشمال والجنوب ترجع أساساً إلى خلاف بسبب الأرض أو المياه، وهو ما يؤدي إلى نشوء قضايا ثأر في ما بينها.

وقد ظل العامل القبلي فاعلاً سياسياً مهماً في الحياة الاجتماعية اليمنية منذ ما قبل الثورة (١٩٦٢)، وحتى في أثناء قيامها، فكان شيوخ القبائل أعضاء في ما يسمّى مجلس الدفاع الوطني الأعلى، وتقلّدوا مناصب بدرجة وزير وأحرزوا امتيازات مالية مهمة، من طريق إنشاء المجلس الأعلى للقبائل برئاسة رئيس الجمهورية.

---

(٣) **كتاب الإحصاء السنوي ٢٠٠٨** (صنعاء: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، ٢٠٠٩)، ص ٧٢ و٧٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ و٧٢.

ومع تحقق الوحدة اليمنية (١٩٩٠)، تكيفت القبيلة مع الوضع الجديد عبر الانخراط في تحالفات مع الأحزاب السياسية، كالإخوان المسلمين، في ما سمّي حزب التجمّع اليمني للإصلاح بشخص الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر، الرئيس السابق للتجمّع، وغيره من شيوخ عدد من القبائل.

وفي المقابل، انضم الشيوخ الآخرون إلى المؤتمر الشعبي العام، حيث لهم الثقل الأساسي فيه، كالشيخ الشائف والشيخ صادق أمين أبو رأس والشيخ أبو لحوم والشيخ حسين بن عبد الله الأحمر، نجل الشيخ الأحمر، وغيرهم. و«قد تم بناء علاقة ديمقراطية بين الدولة وعدد من شيوخ القبائل، الأمر الذي انحرف بمعاني ومضامين قيمة المشاركة، فبدلاً من إشراك المواطنين في صنع القرار السياسي، تم إشراك النخب القبلية التقليدية في السلطة»[٥]. ومثّل هذا الأمر العامل السياسي لبقاء القبيلة على مدى خمسين عاماً من عمر الثورة اليمنية، بل أدى إلى تزايد نفوذ القبيلة على حساب الدولة أكثر من السابق، إذ لم تكتف القبيلة بالانخراط في الحياة السياسية بل انتقلت للعمل في مجال التجارة والمقاولات أيضاً؛ فأكبر أصحاب الشركات التجارية في اليمن وأبرز رجال الأعمال هم من شيوخ القبائل، الذين يمارسون دوراً سياسياً فاعلاً؛ فهُم، إضافة إلى كونهم رجال أعمال، أعضاء في مجلس النواب اليمني وقياديون في الأحزاب السياسية المختلفة. وقد حازوا ١٠٠ مقعد من مجموع المقاعد الـ ٣٠١ في مجلس النواب لعام ١٩٩٧[٦].

وفي المحافظات الجنوبية، حاول الحزب الاشتراكي الحاكم في ما كان يُدعى اليمن الجنوبي سابقاً، الحدّ من تأثير القبيلة، فمارس القمع على شيوخ القبائل الذين فرّوا إلى اليمن الشمالي. لكن بعد تحقُّق الوحدة عام ١٩٩٠ وبعد حرب صيف ١٩٩٤، عمل رئيس الجمهورية على عودة شيوخ القبائل ودعمهم، فعادت القبيلة أقوى ممّا كانت، وأصبحت هي العلامة الأبرز في الجنوب بعد أن كانت قد شارفت على فقدان نفوذها؛ ففي «أثناء التنافس بين الرئيس والحزب الاشتراكي، كثّف الأول من جهوده لكسب الزعامات القبلية في بعض

(٥) عادل مجاهد الشرجبي، **أزمة التحول الديمقراطي في اليمن** (صنعاء: مؤسسة العفيف الثقافية، ٢٠٠٦)، ص ٩٨.

(٦) سمير عبد الرحمن الشميري، **المجتمع المدني والجماعات التقليدية: المؤتمر الأول لعلماء وباحثي علم الاجتماع** (صنعاء: جامعة صنعاء، ٢٠٠٨)، ص ٥٣٩.

المحافظات الجنوبية باستخدام الأموال والمصالح الشخصية، وبعد حرب ١٩٩٤م، وبهدف تثبيت وجود النظام في تلك المحافظات، تزايد دعم السلطة للمشايخ، وعملت على خلق زعامات جديدة، وإحياء ما اندثر من معالمها، وبشكل خاص في المحافظات التي تتسم بوجود البناء القبلي (أبين، وشبوة، والضالع، وحضرموت الداخل). وهكذا، فإن طبيعة نظام حكم الرئيس علي عبد الله صالح، وأسلوب إدارته للأوضاع العامة في البلاد، أديا إلى انبعاث القبلية وإحياء دور مشايخ القبائل في المحافظات الجنوبية والشرقية»(٧).

يتضح لنا ذلك من خلال ما تقوم به القبائل في جنوب اليمن، من شن هجمات على رجال الجيش، وقطع طرق رئيسية بين المحافظات، ومحاصرة شركات نفطية أجنبية لتوظيف أبنائها، وغيرها من الأعمال التي لم تكن موجودة إبّان حكم الحزب الاشتراكي.

ويُعتبر العامل الاقتصادي عاملاً مهمّاً في حفاظ القبيلة على نفوذها المتزايد، وذلك بسبب الفقر الشديد، إذ يعيش ٤٢ بالمئة من السكان تحت خط الفقر، أي بأقل من دولار ونصف دولار في اليوم، وتبلغ نسبة العاطلين عن العمل ٤٨,٤ بالمئة من مجموع السكان(٨)، ويعتمد معظم السكان على الزراعة وصيد الأسماك، رغم قلّة المياه وشحّها ووعورة الأراضي، حيث إن تضاريس معظم أجزاء اليمن جبلية.

أما بالنسبة إلى العامل الاجتماعي، فإن المجتمع اليمني يُعتبر ذا نزعة استقلالية وندّية بعضه إزاء بعض، رغم وجود الشرائح الاجتماعية المتعددة. فشريحة الشيوخ، على سبيل المثال، لا تستطيع اتخاذ القرارات بمعزل عن مشاورة أفراد القبيلة، الذين يميلون غالباً إلى مقاومة أي حكم مركزي، ويرفضون الخضوع له، سواء كان وطنياً أو أجنبياً، ويوجّهون ولاءهم إلى شيخ قبيلتهم. وقد ساهم انتشار الأمية (٧٦,٨ بالمئة)، والتأخر الثقافي الذي يعانيه اليمن، وقلة الاحتكاك بالعالم الخارجي بقسط وافر من عوامل بقاء القبيلة وتعزيز دورها.

(٧) ناصر الطويل، **الحركة السياسية والنظام السياسي في اليمن: من التحالف إلى التنافس** (صنعاء: [د. ن.]، ٢٠٠٩)، نقلاً عن موقع **المصدر أون لاين**.

(٨) **كتاب الإحصاء السنوي ١٩٩٨** (صنعاء: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، ١٩٩٩)، ص ٣٤٨.

ويمكن تلخيص عوامل بقاء القبيلة واستمرارها إلى عوامل سياسية تتمثّل في اشتراكها في السلطة، وضعف الهيئات النظامية الرسمية وفاعليتها في الصراعات السياسية، والمساعدات الخارجية التي تتلقاها، وإلى عوامل اقتصادية تتمثّل في حصولها على امتيازات من الدولة وممارستها الأنشطة الاقتصادية الحديثة، وإلى عوامل اجتماعية، كالتمسك بالدِّين والعادات والتقاليد، والتنشئة الاجتماعية والنفسية للقبيلة، وقوة العادات والتقاليد لديها، والتضامن القبلي، ونزعة الاستقلال والتمرد، وعدم الانفتاح، وانتشار الأمية(٩).

تتكوَّن القبيلة في اليمن من(١٠): مجموعة من الأفراد والأقسام المرتبطين بصلة نسب وقرابة عائلية واحدة؛ مجموعة روابط تاريخية وثقافية ودينية واحدة؛ منطقة محددة يسكنون فيها، ويستغلون ثرواتها ومواردها الطبيعية بصورة مشتركة، من دون غيرهم.

تمثّل هذه العناصر أساس الروابط والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ذات الطابع القبلي، وبموجبها يتحدّد مدى وقوة العلاقة والتفاعل التي تجمع بين الأفراد والأقسام الفرعية للقبيلة. وقد ظلت القبيلة ترتبط بنسب خاص يحمل نفس اسم الأب الأول، والاشتراك في المنافع والمصالح العامة للقبيلة(١١).

أما تقسيم الشرائح الاجتماعية في اليمن، فيعتمد على محدّدات متعددة يمكن ذكرها على النحو التالي(١٢): العامل السلالي والديني؛ عامل الوراثة؛ عامل المهنة؛ العامل الاجتماعي.

وعليه، يمكن تقسيم شرائح السلم الاجتماعي إلى ثلاث شرائح:

١ ـ الشريحة العليا

وهي تضم كلاً من السادة والقضاة والشيوخ، حسب نظام التراتب

---

(٩) الشميري، **المجتمع المدني والجماعات التقليدية: المؤتمر الأول لعلماء وباحثي علم الاجتماع**، ص ٥٣٣.

(١٠) فضل علي أبو غانم، **القبيلة والدولة في اليمن** (صنعاء: مطابع الكتاب المدرسي، [د. ت.])، ص ٣٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٢) الشرجي، **أزمة التحول الديمقراطي في اليمن**، ص ١٣٦.

الاجتماعي في اليمن. ويحتل السادة أو الهاشميون المرتبة الأولى في نظام التراتب الاجتماعي. ولشجرة العائلة الدور الأساسي والبالغ الأهمية لديهم، لجهة التميز بين السادة الحقيقيين والسادة المدّعين(١٣). ثم يأتي القضاة في المرتبة الثانية بفعل دور الدِّين في تكوينها. ويحتل الشيوخ أو زعماء القبائل المرتبة الثالثة، بفعل الزعامة الوراثية وأصلهم السلالي القحطاني(١٤).

٢ ـ الشريحة الوسطى

وتتكوّن من الأفراد الذين تتشكل منهم القبيلة، ويدخل في إطارهم الفلاحون وصغار التجار وغيرهم من فئات المجتمع المختلفة التي تنتمي إلى القبيلة سلالياً. وهم في أغلبهم يشتغلون في الزراعة والتجارة، وموظفون حكوميون في الجيش والأمن على وجه العموم.

٣ ـ الشريحة الدنيا

تتكوّن ممّن هم ناقصي الأصل(١٥)، والسبب في ذلك ممارستهم حرفاً ومهناً تقليدية يُنظر إليها باحتقار من قِبل الشرائح الأخرى. ويدخل في إطارهم أصحاب المهن والحرف التقليدية (الجزار، الحلاق، الحمامي، الدوشان(١٦).. إلخ)، ويأتي في المرتبة الأخيرة اليهود والخدم(١٧).

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(١٤) لمزيد من التفاصيل، انظر: الشرجبي، **الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني**، ص ١٥٦، ١٦٩، ١٨٧ و٢٣٠.

(١٥) نشوان محمد السميري، **التعددية السياسية في اليمن: أسس التجربة وحدود الممارسة** (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠١)، ص ٥١، والمقصود بهم الأفراد الذين انقطعت روابطهم القبلية عبر عمليات الإقصاء المختلفة من صفوف وحدتهم القبلية، أو أنهم مهاجرون من بلدان أخرى ولا ينتسبون إلى أية قبيلة.

(١٦) لفظة مركّبة تعني «ذو شأن»، والمقصود بها حالياً الشخص الذي يردّد الأشعار والتغني بها لمدح الضيوف وبثّ الحماسة في القبيلة. وقد ورد في كتاب **ملوك العرب** لأمين الريحاني، الذي زار اليمن عام ١٩٢٢: «هناك سمعنا وشاهدنا في مظاهر الاستقبال اليمانية مشهداً آخر كان له في لبنان مثيل ألا وهو المشوبش، الذي يُدعى في اليمن بالدوشن» (ص ١٢٢)، نقلاً عن: الشرجبي، **الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني**، ص ٢٤٣. أما الحمامي، فيُقصد به صاحب الحمام البخاري الذي دخل إلى اليمن عبر الأتراك، ويتّخذه مصدراً للرزق ويقوم بغسل زبائنه وتنظيفهم.

(١٧) البدو الرحّل، ويشتغلون عادة في تنظيف الشوارع، ويُعتقد أنهم من بقايا الأحباش في اليمن، إلا أن النظر إليهم بدونية يأتي بسبب تقسيم العمل لا بسبب اللون أو العِرق.

ثانياً: البنية الدينية للمجتمع اليمني

يمتاز المجتمع اليمني، إلى جانب تجانسه العرقي، بتنوعه الثقافي، حيث إن العادات والتقاليد في المجتمع تختلف من محافظة إلى محافظة، ومن مدينة إلى مدينة. ويمتاز بتعدد لهجاته، حتى إن الساكن في منطقة جماعة في صعدة لا يستطيع فهم كلام ساكن شبوة.

والجدير بالذكر هنا أن القبيلة في اليمن ليست وحدة دينية بحد ذاتها، بمعنى أنه يمكن أن يكون شيخ القبيلة شافعياً بينما القبيلة زيدية، أو العكس أي أن يكون شيخ القبيلة زيدياً والقبيلة شافعية. وحتى في البيت الواحد، نجد الشافعي والزيدي بل السلفي والزيدي والشافعي، ولا تكون القبيلة كلها بالضرورة شافعية أو زيدية أو حتى سلفية، فالتديّن أو الانتماء الديني في المجتمع اليمني فردي، وما ينطبق على القبيلة ينطبق على القرى والمدن اليمنية، فقلّما تجد قرية أو مدينة على مذهب واحد.

بمعنى آخر، إن في اليمن حراكاً دينياً وحيوية في اعتناق الأفكار الدينية، وليس فيه جمود في الحركة بين المذاهب الإسلامية، كما هو شائع في مجتمعات عربية أخرى كلبنان والعراق على سبيل المثال؛ ففي إمكان الفرد اليمني أن ينتمي إلى الإخوان المسلمين، وينقل انتماءه في اليوم التالي إلى الزيدية أو العكس، من دون أية صعوبة تذكر. ويمكن إرجاع السبب في ذلك إلى أن الظاهرة المذهبية في اليمن ليست بحدّة الصراع الذي تشهده بعض الدول الأخرى؛ فهناك مساحة كبيرة جداً من التعايش والتسامح والتجانس المجتمعي، وذلك يرجع في جزء منه إلى طبيعة المذهبين الزيدي والشافعي، حيث إن المذهب الزيدي قريب من مذاهب أهل السنّة، والفقه الزيدي هو فقه حنفي في معظمه، وكذلك المذهب الشافعي الذي هو في معظمه صوفي، ويشتهر بالتسامح والتعايش والقبول بالآخر، إضافة إلى أن طبيعة المجتمع اليمني تتسم بالمرونة.

● الدين والمذاهب الدينية

يُعتبر الإسلام الديانة الرسمية والأساسية في اليمن؛ إذ تصل نسبة معتنقيه إلى ٩٩ بالمئة من السكان، الذين يصنَّفون بين المذهبين الرئيسيين الشافعية والزيدية، وذلك على النحو التالي:

ـ الشافعية

وهو أحد مذاهب أهل السنّة الأربعة، ويُنسب إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي. وقد مرّ تطوّر المذاهب السنّية بعصور متعددة؛ ففي العصر **الأول**، كان زمام الفتيا لرواة الحديث، ولمّا كثر الاختلاف بينهم، انتصرت مذاهب الجبر والإرجاء، التي قامت فكرتها على فك الارتباط بين الإيمان والعمل، طبقاً لمقولة أنه «لا تنفع مع الكفر طاعة ولا تضر مع الإيمان معصية»، باعتبار أن الجبر أو الجبرية تقول بأن الإنسان مجبر على أفعاله، ولا خيار له في ذلك، لأن الله قد خلقه وما يفعل، والإرجاء والمرجئة لم تكمل فكرة الجبر بالقول بأنه ينبغي ألا يحاسَب مرتكب الخطيئة من ولاة الأمر بل يُرْجَأ أمر حسابه على الله يوم القيامة. فالإرجاء والجبر جاءا كأداتين للتمييز بين قضايا العقيدة واستخدام أحكام الكفر والإيمان من جهة، وقضايا السياسة والإمامة بالذات من جهة أخرى. وهما تياران نشآ لتبرير جور السلطة ورفع إدانة الخوارج للحكام الظالمين بالكفر، وإدانة المعتزلة لهم بالفسق، وإدانة الحسن البصري لهم بالنفاق، فهو موقف سياسي محض يبرر سياسة الحكومة القائمة للأمويين.

إلا أن الفِرَق التي كان الخلفاء يعضدونها من هذا القبيل لم يُكتب لها النجاح، بل تمخّضت عنها تيارات ومذاهب السنّة الكبرى والمذاهب اللاحقة التي وقفت على هامش السياسة وفي عمق الاهتمام بقضايا العبادات والمعاملات، ولم تسلم من تنكيل الخلفاء بها، إذ كان كل خليفة ينتصر لمذهبه ضد المذهب الآخر، كما حدث للشافعيين والحنابلة وغيرهم. يقول أحمد أمين: «كان للحكومات دخل كبير في نصرة مذهب أهل السنّة. والحكومات عادة إذا كانت قوية وأيّدت مذهباً من المذاهب تبعها الناس بالتقليد وظل سائداً إلى أن تزول الدولة»[١٨].

ورغم الاختلاف الكبير بين فِرَق أهل السنّة، فإنه يجمعها القول بالخلفاء الأربعة الراشدين، وقبول كلّ ما يرويه الصحابة عن الرسول، عدا الأحناف. وما يؤكد هامشية الموقف السياسي لفِرق السنّة ومذاهبهم أنهم لا يعتبرون أمر السلطة من الأمور الاعتقادية، وأجازوا إمامة المتغلب، وجعلوا أمر حسابه على الله لا رضاً بما يفعل وإنما تركوا أمر حسابه وجزائه إلى يوم القيامة، مع الإقرار بخطاياه.

---

(١٨) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج ٤ (ص ٩٦)، نقلاً عن: محمد خليل الزين، **تاريخ الفرق الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٥)، ص ٤٦.

وكانت هذه النظرية نابعة من عدم التدخّل في أمور السياسة، التي عانوا بسببها الكثير من التنكيل والحبس، كما حدث لأبي حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل، وغيرهم كثير، فوجّهوا جلّ أنظارهم وحرصهم على رسالتهم الأساسية المتعلقة بحفظ التراث الديني من الاندثار في علوم الحديث والفقه وأصوله، فأبدعوا فيها أيّما إبداع تشهد لهم بها مؤلفاتهم الكثيرة التي تزخر بها المكتبات العربية، وهذه الكتب التي حفظت من التراث ما لم يحفظه غيرها ممّن ظلوا منشغلين بقضايا الخلافة والسلطة.

يرى أهل السنّة أن لا بد من وجود إمام يقيم الجمع، وينظم الجماعات، وينفذ الحدود، ويجمع الزكاة، ويوحد الكلمة. وقد اتفقوا على شروط، منها القرشية: «وهذا هو النظر الفاحص لمبدأ الإمامة في قريش، وفيما ورد في شأنه من آثار صحاح، ومدى ما تدل عليه والمناط الذي انعقد عليه الإجماع»[١٩].

ويشترط الشافعيون لاختيار الخليفة المبايعة من أهل الحل والعقد، والسمع والطاعة في المنشط والمكره والشورى، وهو شرط للمبايعة مع عدم الاعتراض على من تغلب على الناس بالسيف، إذ يُعتبر الرضا اللاحق عندهم، فـ «كل قرشي غلب على الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة»[٢٠].

يقول النووي إن رأي أهل السنّة هو أن الخلافة مختصة بقريش، ولا يجوز عقدها لأحد من غيرهم: «وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة، فمن بعدهم ومن خالف فيه من أهل البدع أو عرض بخلاف من غيرهم، فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين»[٢١]، وقال ابن حزم[٢٢]: «لا تجوز الخلافة إلا في قريش، ويحرم أن يكون الأمر في غيرهم أبداً، واختاره الشوكاني كما في السيل الجرار»[٢٣].

---

(١٩) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٨٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **المحلى** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، خصوصاً الجزء الخاص بالعقيدة، ج ١، ص ٤٤-٤٥.

(٢٣) محمد بن علي الشوكاني، **السيل الجرار**، تحقيق محمود إبراهيم زايد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ج ٤، ص ٥٠٦.

أما أحمد بن حنبل، فعنده أن «من ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا به فهو خليفة، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة فهو خليفة، والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر»[٢٤].

ولا يرى الشافعيون الخروج على الحاكم إن كان جائراً: «ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، كان الناس قد اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان، بالرضا أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا الجماعة، وخالف الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية»[٢٥]. ويرون وجوب الطاعة للحاكم، سواء كانت بيعته عن رضا أو كان متغلباً فالطاعة واجبة، فهم «يتولون من أمورنا خمسة ـ حسب الحسن البصري ـ : الجمعة والجماعة والفيء والثغور والحدود، لا يستقيم الدين إلا بهم وإن جاروا وإن ظلموا والله لما يصلح الله بهم أكثر مما يفسدون، هؤلاء الملوك وإن رقصت بهم الهماليك[٢٦] ووطئ الناس أعقابهم فإن ذل المعصية في قلوبهم إلا أن الحق ألزمنا طاعتهم ومنعنا من الخروج عليهم وأمرنا أن نستدفع بالتوبة والدعاء مضرتهم»[٢٧].

فالجمهور (أو جماعة أهل السنّة) يقفون على يمين الفِرق الإسلامية بالنسبة إلى الحكام، يوكلون كل أخطائهم وظلمهم إلى يوم الدِّين وحسابهم على الله، وأنه يجب الصبر عند جورهم وظلمهم وعدم الخروج عليهم، فـ «الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدم أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[٢٨].

إنها باختصار، وبلغة قاموس المرحلة، «فكرة براغماتية» لموقف السنّة من قضية السلطة، لأنها تقوم على رفض العصمة والقداسة للحاكم والإقرار بأخطائه ومظالمه أو إعفائه من العقوبة من جهة، وتجنب عداوته وسخطه وبطشه وتنكيله بهم قدر الإمكان من جهة أخرى.

---

(٢٤) أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، ص ٨٩.

(٢٥) ابن الجوزي، **المناقب**، ص ١٧٦، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢٦) كلمة يقصد بها التكبّر والغرور والتفاخر.

(٢٧) شرح النووي على صحيح مسلم، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢)، ج ١٢، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٢٨) ابن الجوزي، **المناقب**، ص ١٧٦، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٥.

ـ الزيدية

نسبة إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنهم) (٧٥هـ ـ ١٢٢هـ). وقد بُني هذا المذهب على أساس الاجتهاد والتحرر الفكري، وغالباً ما يُطلَق على أتباعه وصف سنّة الشيعة وشيعة السنّة، ويعود السبب في ذلك إلى تفضيلهم الإمام علي بن أبي طالب وولديه الحسن والحسين على بقية الصحابة في الفضل.

إلا أنهم يقرون، ولا يعارضون أو ينكرون، خلافة أبي بكر وعمر وعثمان (رضي الله عنهم) وفق قاعدة ما يُعرف بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل أو الفاضل. وقد دخل هذا المذهب إلى اليمن بوصول الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عام ٢٨٠هـ، عندما استدعاه شيوخ اليمن للحضور من المدينة المنوّرة ليصلح بينهم في قضاياهم.

وتُعتبر نشأة تياري المعتزلة والزيدية نشأة سياسية؛ فـ **الأول** نشأ منذ واصل بن عطاء، عندما تطلّب الأمر الحكم على الحاكم الظالم: هل هو مؤمن أم كافر، فخرج بنظرية المنزلة بين المنزلتين، وحكم عليهم بالفسق. أما التيار **الثاني**، فلا خلاف في أنه نشأ كامتداد للفكر الذي أصله سبط النبي الحسين بن علي عليه السلام، وطبّقه حفيده زيد بن علي بن الحسين عندما خرج على الحاكم الظالم الفاسق بنظرهم، وهو مبدأ جواز الخروج على الظالم الذي يتفق فيه المعتزلة والزيدية على حد سواء؛ فهما يندرجان في إطار بعضهما البعض، إذ لا توجد فروق بينهما، بل إنهما واحد: «فالزيدية هي امتداد للمعتزلة ـ باعتبارها الفرقة الأشهر لا الأصل، والعكس صحيح ـ وليست فرقة مستقلة بذاتها، فمعيار التميز والاستقلال بين الفِرق هو الاتفاق أو الاختلاف في الأصول، وهي قواعد صفات التوحيد والقدر والعدل والوعد والوعيد والأسماء والأحكام والسمع والعقل والرسالة والإمامة.

ففي هذه القواعد تجد الزيدية إجمالاً يقولون بقول المعتزلة، اللهم إلا في جزئيات من موضوع الإمامة، مثل قولهم بالنص الخفي بواسطة الصفات على إمامة علي والحسن والحسين فقط، ثم هي بالشورى والبيعة والاختيار من بعدهم، لكن في أولاد علي من فاطمة فقط وفيمن يسلك سبيل الجهاد ضد أئمة الجور منهم على وجه الخصوص. في هذه الجزئية يتميز الزيدية عن

المعتزلة، أما في كل القواعد والأصول، فهم معهم ومنهم، فلا خلاف بينهم ولا اختلاف»(٢٩).

وقولهم بالإمامة لأولاد الحسن والحسين فيه خلاف بين فرقهم، فتقول به فرقة واحدة من الزيدية هي الجارودية، بينما الصالحية والسليمانية والجريرية من الزيدية يقولون بأن «الإمامة شورى فيما بين الخلق»(٣٠) وهو ما تقوله المعتزلة. فالحسن بن صالح، وهو أحد كبار الزيدية، لم يكن يشترط القرشية، على ما ذكر المسعودي(٣١)، وكذلك رأي سليمان بن جرير الزيدي، القريب العهد بالإمام زيد، فقد كان من رأيه أن الإمامة شورى في ما بين الخلق(٣٢). وكذلك البترية والجريرية، وهما فرقتان من الزيدية تقولان: إن الإمامة شورى بين خيار الأمة وفضلائها يعقدونها لأصلحهم لها(٣٣).

وقد نُقل هذا الرأي عن الإمام زيد بن علي بن الحسين رضوان الله عليهم، إذ روي عنه في حديث طويل جاء فيه:

«والله ما ادّعى أحد منا ـ لا من ولد الحسن ولا من ولد الحسين ـ أن فينا إماماً مفترض الطاعة علينا وعلى جميع المسلمين، فو الله ما ادعاها (أبي) علي بن الحسين طول ما صحبته، حتى قبضه الله، وما ادعاها محمد بن علي فيما صحبته من الدنيا حتى قبضه الله إليه، فما ادعاها ابن أخي من بعده، ثم قال: فالإمام منا المفترض طاعته علينا وعلى جميع المسلمين الخارج بسيفه الداعي إلى كتاب الله وسنّة نبيه الظاهر على ذلك، الجارية أحكامه، فأما أن يكون إماماً مفترض الطاعة علينا وعلى جميع المسلمين، متكئاً على فراشه، مرجئاً على حجته، مغلقاً عنه أبوابه تجري عليه أحكام الظلمة فإنا لا نعرف هذا»(٣٤).

وهكذا نبعت نظريتا الزيدية والمعتزلة في الإمامة في اعتمادهما على

(٢٩) محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٢)، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٣٠) محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١ ص ٢٥٩.

(٣١) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٣، ص ٢٢٣، نقلاً عن: علي محمد الأشموري، **الآراء الفقهية للإمام زيد بن علي المعاملات والأحوال الشخصية والولاية** (صنعاء: [د. ن.]، ٢٠٠٥)، ص ٥٩٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٩٤.

(٣٣) نشوان الحميري، **الحور العين** (بيروت: دار آزال، [د. ت.])، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٣٤) مجد الدين محمد المؤيدي، **التحف شرح الزلف** (صنعاء: مكتبة بدر، [د. ت.])، ص ٧٢، وشريف الشيخ صالح أحمد الخطيب، **الإمام زيد بن علي المفترى عليه** (صنعاء: دار الندوة الجديدة، ١٩٨٤)، ص ٢١٠.

العقلانية، ووثقتا بحكم العقل في التحسين والتقبيح دونما حاجة إلى النصوص والمأثورات، بل أوجبتا عرض هذه النصوص والمأثورات على العقل باعتباره الحكم الذي يميز الصحيح من السقيم، ولا عبرة لديهما بالرواة والسند مهما كانت هالات القداسة التي أحاطتهم، فالشرع لم يأت بما يخالف العقل، ولم يرد الشرع إلا بما أوجبه العقل أو جوّزه، ولم يرد بما حظره العقل أو أبطله، رافضتين طريق التقليد، فالتقليد ليس طريقاً للعلم.

ويمكن تلخيص عقائد المذهبين الأساسية بـ:

ـ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أهم مبدأ يميزهما من غيرهما.

ـ تقديم الإمام علي بن أبي طالب على بقية الصحابة، والإقرار بأحقيته بالخلافة، مع الإيمان بجواز إمامة المفضول، مع وجود الأفضل، أي جواز إمامة أبي بكر الذي هو مفضول رغم وجود علي (ﷺ)، الذي هو الأفضل.

ـ وجوب الاجتهاد، وتحريم التقليد في كل المسائل، سواء كانت أصولاً أم فروعاً، وسواء كان الشخص عالماً أم متعلماً.

فقد كان طبيعياً لمن يقدمون العقل في أمور الدِّين أن يقدموه في أمور الدنيا، وأن يكون هو الأساس والعماد في كل ما يتعلق بهما جميعاً.

وبالنظر إلى أن المذهبين الرئيسيين في اليمن هما الزيدية والشافعية، فلا يوجد بينهما سوى خلافات طفيفة جداً، وغالبيتها تتعلق بالمسائل الفرعية الاجتهادية، وقد حصرها بعض علماء المذهب الشافعي في كتاب في ثمانين مسألة[٣٥]، ويعتبر المذهب الحنفي أقرب المذاهب الدينية إليهما.

تقول **الموسوعة الميسّرة** عن الزيدية[٣٦]:

«والزيدية أقرب فِرق الشيعة إلى أهل السنّة والجماعة، حيث تتصف

---

(٣٥) أحمد حسين شرف الدين، **تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن** (صنعاء: مطبعة الكيلاني، ١٩٦٨)، ص ٢٢٣، وهو العلامة إسماعيل الأهدل من علماء الحديدة.

(٣٦) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، ط ٢ (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٩)، ص ٢٥٧ ـ ٢٦١.

بالاعتدال والقصد، مؤسسها الإمام زيد بن علي. تأثرت بالمعتزلة فانعكست عليهم، وظهر هذا جلياً في تقديرهم العقل وإعطائه أهمية قصوى في الاستدلال، إذ يجعلون له نصيباً وافراً في فهم العقائد وفي تطبيق الأحكام الشرعية وفي الحكم بحسن الأشياء وقبحها، فضلاً عن تحليلاتهم للجبر والاختيار ومرتكب الكبيرة والخلود في النار، وهم متفقون مع السنّة بشكل كامل في العبادات والفرائض سوى اختلافات قليلة في الفروع».

وقد تلاقى المذهبان الحنفي السنّي والزيدي الشيعي في العراق أولاً، وفي بلاد ما وراء النهر ثانياً، وهو ما جعل التأثير والتأثر متبادلين بين الطرفين، وغالباً ما يُطلق عليهم أنهم معتزلة في الأصول، أحناف في الفروع. ويتّفقون في الوقت نفسه مع الشيعة (الاثني عشرية) في أحقية أهل البيت في الخلافة، وتفضيل الأحاديث الواردة عنهم على غيرهم، وأولوية تقليدهم، وزكاة الخُمس، وفي الأذان بحيّ على خير العمل، وإرسال اليدين في الصلاة، إلا أنهم لا يقولون بزواج المتعة، ويؤمنون بالمهدي المنتظر إلا أنه سيولد عندهم في آخر الزمان كما لدى أهل السنّة، والإمامة لديهم ليست بالنص وإنما بالطلب، والخروج وجوباً على أئمة الجور، ولا يوجبون طاعة ولي الأمر.

وهناك مذاهب أخرى كان لها وجود تأريخي في اليمن، وما زالت باقية في بعض المناطق لكنها محدودة، كمذاهب الحنفي والإسماعيلي[٣٧] والأباضي قرب الحدود مع سلطنة عُمان. يضاف إلى ذلك وجود حديث لمذاهب أخرى كالوهابية القادمة إلى اليمن من السعودية في فترة الثمانينيات، والمذهب الاثني عشري (الجعفرية) الذي انتقل إلى اليمن عبر المعلمين العراقيين الذين هرب الكثير منهم إلى اليمن إبان حكم صدام حسين، وإن كان انتشار الوهابية أكثر وأظهر.

كما يوجد في اليمن أشخاص يدينون بالديانة اليهودية، وهم لا يشكّلون أقلية لأن نسبتهم لا تصل إلى ٥ بالمئة[٣٨].

---

(٣٧) كان مذهب الغالبية العظمى من الشعب اليمني حتى سنة ٣٠٠هـ وهي سنة ظهور المذهبين الشافعي والزيدي في اليمن بشكل كبير وحدث بينهم وبين الإسماعيلية حروب طاحنة أدّت إلى هزيمة علي بن الفضل القرمطي الإسماعيلي وتحوّل معظم الشعب اليمني إلى المذهبين الشافعي والزيدي.

(٣٨) يبلغ عدد اليهود في اليمن حوالى ٥٠٠ شخص من مجموع عدد السكان. انظر: **التقرير العالمي للحرية الدينية ٢٠٠٥** (واشنطن: وزارة الخارجية الأمريكية، مكتب الحرية الدينية، ٢٠٠٦).

ثالثاً: البنية السياسية للمجتمع اليمني

تتكوّن البنية السياسية للمجتمع اليمني من النظام السياسي للدولة، والأحزاب السياسية، ومنظمات المجتمع المدني المتعددة الانتماءات والاتجاهات التي يقدر عددها بـ ٤٧٢٣[٣٩] ما بين جمعيات خيرية ونقابات وجمعيات اجتماعية ومؤسسات خيرية واتحادات وجمعيات ثقافية، تتركز غالباً في المدن الرئيسية. وقد أتى ذلك انسجاماً مع التزامات اليمن بمبدأ الديمقراطية والتعددية السياسية كآلية للحكم، وفق ما ينص عليه الدستور واتفاقية الوحدة اليمنية.

النظام السياسي في اليمن جمهوري رئاسي، يُنتخب الرئيس فيه مباشرة من الشعب لمدة سبعة أعوام، ولدورتين رئاسيتين متتاليتين فقط، وهو من يقوم بتكليف رئيس الوزراء بتشكيل الحكومة، ويوقّع مرسوم تشكيلها وتسمية أعضائها، وله اليد الطولى في تشكيلها.

كما يوجد في النظام السياسي اليمني غرفتان للتشريع هما مجلس النواب، الذي يُنتخب أعضاؤه الـ ٣٠١ من الشعب مباشرة لمدة ستة أعوام، ومجلس الشورى، الذي يعّين رئيس الجمهورية أعضاءه ويرعى فيه الحيثيات القبلية والدينية والعسكرية والمناطقية؛ إذ إن أول شرط من شروط تعيين العضو في مجلس الشورى أن يكون من ذوي الكفاءات والخبرات، أو من الشخصيات الاجتماعية، ويتكون من ١١١ عضواً حسب نص قانون إنشائه، إلا أن العدد قابل للزيادة بناءً على تقديرات رئيس الجمهورية، فالمجلس يضم حالياً ١٣٢ عضواً. كما أن من اختصاصاته أن يقوم، وبالاشتراك مع مجلس النواب، بتزكية المرشحين لمنصب رئيس الجمهورية، والمصادقة على خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية والمعاهدات والاتفاقيات، والتشاور في ما يرى رئيس الجمهورية عرضه من قضايا على الاجتماع المشترك بين المجلسين.

تضم الخارطة السياسية للأحزاب اليمنية عشرين حزباً قانونياً مرخصاً له بشكل رسمي. وتنقسم الأحزاب هذه بين أحزاب السلطة وأحزاب المعارضة. ويلاحَظ أن الأحزاب السياسية تكونت غالباً نتيجة الاختلافات الفكرية في المجتمع؛ إذ ترى الأغلبية المطلقة من قادة الأحزاب السياسية، الذين شملهم

(٣٩) **كتاب الإحصاء السنوي ٢٠٠٨**، ص ٤٩٠.

الاستجواب في دراسة لرسالة ماجستير بالجامعة التونسية، أن التعددية السياسية والحزبية الحالية في اليمن قائمة على التيارات الفكرية في المقام الأول (بنسبة ٦٦,٧٥ بالمئة)، إذ أجاب ٦٩,٢٣ بالمئة من قادة المؤتمر الشعبي العام، و١٠٠ بالمئة من قادة التجمّع اليمني للإصلاح، و٧٠ بالمئة من قادة أحزاب المجلس الوطني للمعارضة، و٤٥,٨٣ بالمئة من قادة مجلس تنسيق أحزاب المعارضة (وهو يضم أحزاباً علمانية في الأساس ـ البعث، الاشتراكي، الناصري)، و٦٤ بالمئة من المستقلين، بأن الأسباب العقائدية الفكرية هي السبب في تشكل التعددية السياسية الحالية في اليمن[٤٠].

ويمكن استعراض هذه الأحزاب على النحو الآتي:

١ ـ حزب المؤتمر الشعبي العام

تأسس في ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٨٢، وكان تأسيسه عبارة عن قرار سياسي من الأعلى، على أن يضم جميع اتجاهات الطيف السياسي في الجمهورية العربية اليمنية (سابقاً)، حيث كان الحزب الحاكم هناك قبل الوحدة اليمنية. وقد أدى دوراً رئيسياً في إعادة تحقيق الوحدة اليمنية مع شريكه الحاكم في الجنوب الحزب الاشتراكي اليمني إبّان عهد ما يسمّى جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية.

والمؤتمر الشعبي العام هو الحزب الحاكم في اليمن حالياً. وكان الحزب الحاكم قبل الوحدة، وهو حزب الرئيس علي عبد الله صالح، قد تأسس كتنظيم سياسي اجتمعت فيه الأحزاب والقوى السياسية المختلفة في إطار تنظيمي واحد.

يمثّل الميثاق الوطني البُعد الفكري لحزب المؤتمر، ويتضمن التشديد على خيار الديمقراطية والتعددية السياسية. وأعلى هيئة في حزب المؤتمر هي الأمانة العامة التي تتكون من ثماني دوائر متخصصة بالحزب. ويبلغ عدد أعضاء كتلة الحزب في البرلمان حوالى ٢٤٠ نائباً من مجموع عدد نواب البرلمان (٣٠١)، وله عدة صحف ناطقة باسمه أبرزها صحيفة **الميثاق**[٤١]، وهو حالياً برئاسة الرئيس اليمني علي عبد الله صالح، ويقود السلطة منفرداً منذ عام ١٩٩٧، ويفوز بنصيب الأسد في الانتخابات النيابية، التي كان آخرها في نيسان/ أبريل ٢٠٠٣.

---

(٤٠) السميري، **التعددية السياسية في اليمن: أسس التجربة وحدود الممارسة**، ص ٩٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

يعقد هذا الحزب مؤتمراته بانتظام منذ قيام الوحدة وحتى اللحظة. ويلاحَظ فيه ضعف البناء التنظيمي والفكري، حيث يضم في إطاره أغلب الكوادر المسؤولة، العليا منها والسفلى، في جهاز الدولة، ويعتمد على جيش من الموظفين الحكوميين الذين ترنو أعينهم إلى الارتقاء على سلّم الوظائف العليا. وتؤكد وثائقه أن قسماً من القيادة (اللجنة الدائمة) يُنتخب، والقسم الآخر يعيَّن.

يعتمد المؤتمر في نشاطه على المركزية والموسمية، ويستند في ممارساته وأسلوب عمله إلى الشرعية الكاريزمية. وميكانيزم عمله لا ترتكز على فعالية مؤسساته ونشاط أعضائه ولا على الجماهير، وإنما يرتكز بشكل محوري على جهاز السلطة وشخص الرئيس علي عبد الله صالح. وهو يحافظ على الوضع القائم وعلى الأجهزة والمصالح والمؤسسات كما هي عليه اليوم، ويمكن تصنيفه ضمن أحزاب المصلحة.

يمكن معرفة الأسس الفكرية للمؤتمر الشعبي العام بالعودة إلى الميثاق الوطني، الذي هو الوثيقة السياسية للحزب التي أكدت[٤٢]: التمسك بأحكام الشريعة الإسلامية؛ الولاء لله والوطن والثورة والوحدة؛ تأكيد العروبة انتماءً ووحدةً، وضرورة السعي إلى تحقيق الوحدة العربية الشاملة؛ الحرية باعتبارها فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومن ثم كفالة الحقوق والحريات العامة والخاصة؛ العدل الاجتماعي، ويتمثّل في تحقيق المساواة وتكافؤ الفرص للجميع؛ احترام الدستور والقوانين واستقلال القضاء؛ التمسك بالديمقراطية القائمة على التعددية السياسية، والعمل بمبدأ التداول السلمي للسلطة؛ التمسك بالنظام الجمهوري؛ الحرية الاقتصادية ضرورة لإطلاق طاقات الفرد وإنتاجه.

يتكوّن الهيكل التنظيمي للمؤتمر الشعبي العام من مستويين[٤٣]:

الأول هو مستوى التكوينات القيادية المؤلَّفة من:

- المؤتمر العام، وهو أعلى هيئة قيادية في المؤتمر الشعبي العام.

- رئيس المؤتمر الشعبي العام، وهو المسؤول القيادي الأول للمؤتمر، حيث يقوم بالتوجيه والإشراف العام.

---

(٤٢) محمد محسن الظاهري، **المجتمع والدولة دراسة لعلاقة القبيلة بالتعددية السياسية والحزبية: الجمهورية اليمنية كنموذج تطبيقي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤)، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٤٣) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

- هيئة الرقابة والتفتيش المالي، وتتكوّن من سبعة أعضاء.

- اللجنة الدائمة، وهي التكوين المسؤول عن قيادة وتوجيه أعمال وسياسة المؤتمر العام بين دورات انعقاده، ويبلغ عدد أعضائها ٥٠١.

- اللجنة العامة، وهي القيادة السياسية والتنظيمية للمؤتمر الشعبي العام، وتتكون من ٣١ عضواً.

- الأمانة العامة، وهي القيادة التنفيذية المباشرة المسؤولة عن تسيير أعمال المؤتمر ومهامه اليومية في الجوانب كافة.

- الأمين العام، وهو المسؤول المباشر عن الإدارة التنفيذية.

- الأمناء العامون المساعدون.

- الدوائر المتخصصة.

- الهيئة البرلمانية.

- الهيئة الوزارية.

الثاني هو مستوى التكوينات القاعدية، ويتكون من فروع المؤتمر في القرى والأحياء والمديريات والمحافظات.

٢ ـ حزب التجمّع اليمني للإصلاح

تأسس الحزب في ١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠ كإطار للتيارات الإسلامية في اليمن، وعلى وجه الخصوص، ثلاثة تيارات أساسية هي: تيار الإخوان المسلمين الذي رفد الحزب بالنشاط التنظيمي، وتيار الجناح القبلي الذي يعود إليه فضل البروز السياسي، نظراً إلى الثقل الاجتماعي والسياسي لرئيس التجمع السابق الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر، رئيس مجلس النواب وشيخ شيوخ قبيلة حاشد[٤٤]، إضافة إلى تيار التجار وأصحاب رؤوس الأموال، وهو التيار الثالث المشارك في تأسيسه.

يقف التجمّع اليمني للإصلاح في خط مذهبي مقابل للاتجاه المذهبي

---

(٤٤) محمد عبد الملك المتوكل، **تجربة التعددية الحزبية والسياسية في اليمن** (القاهرة: مجلة القلم الصريح، ١٩٩٤)، ص ٢٢.

الزيدي، الذي يعبّر حزب الحق عنه على الصعيد السياسي[٤٥]. وقد شارك مع المؤتمر في حكومة ائتلافية حتى عام ١٩٩٧ انتهت بخروجه إلى المعارضة بعد فوز المؤتمر بانتخابات ١٩٩٧. ويتكون الهيكل التنظيمي للتجمّع من المؤتمر العام، ومجلس الشورى، واللجنة المركزية، والأمانة العامة التي تتكوّن من تسع دوائر تنفيذية. يرأسه حالياً محمد عبد الله اليدومي، ويتولى أمانته العامة عبد الوهاب الأنسي. ويملك في البرلمان ثاني كتلة نيابية بعد حزب المؤتمر الشعبي العام، إذ إنها تضم حوالى ٤٥ نائباً[٤٦].

يؤكد برنامج العمل السياسي للتجمّع المنطلقات التالية[٤٧]:

ـ الإسلام عقيدة ينبثق عنها تصوّر كامل للإنسان والكون والحياة، وشريعة تنظم بها جميع مجالات الحياة.

ـ إقامة العدل، بمفهومه الشامل، لا يتحقق إلا بالالتزام بشريعة الإسلام وهديه في كل شُعَب الحياة ومجالاتها.

ـ احترام الحريات الشخصية وحرية التعبير والحرية الاقتصادية ضرورة حياتية وشرط لازم لإطلاق طاقات الأفراد وإبداعاتهم، ودفعهم إلى المزيد من العطاء.

ـ عدم التمييز بين الناس بسبب العِرق أو الجنس أو اللون أو المهنة أو المكانة الاجتماعية.

ـ الشورى والديمقراطية مبدأ وقيمة سياسية وقانونية لازمة وملزمة، تحدد طبيعة نظام الحكم وأساس السلطة ومصدرها.

يعتمد التجمّع في شعبيته على الخطاب السياسي الإسلامي، وقد اتخذ في بداية تكوينه كحزب تحت مسمى التجمّع اليمني للإصلاح، مواقف متشددة تجاه حقوق المرأة السياسية، إذ إنه رفض الحق السياسي للمرأة في الترشيح والعمل البرلماني، ووقف ضد الوحدة باعتبارها قامت مع الشيوعيين واعتبرها وحدة غير إسلامية، وشنّ باسم الدِّين حملة كبيرة على دستور دولة

---

(٤٥) Shelgh Weir, «A Clash of Fundamentalisms Wahhabism in Yemen,» *Middle East Report*, vol. 27, no. 3 (July-September 1997), p. 22.

(٤٦) السميري، **التعددية السياسية في اليمن: أسس التجربة وحدود الممارسة**، ص ٢٧٨.

(٤٧) البرنامج السياسي للتجمع اليمني للإصلاح.

الوحدة[٤٨]، ووقف ضد قانون توحيد التعليم، إلا أنه فشل في كلا الأمرين، فأغلبية اليمنيين صوتت لصالح دستور دولة الوحدة، وأقر قانون توحيد التعليم ونفذ بعد عشرة أعوام من إقراره. ووصل الأمر بالتجمّع إلى تكفير المجتمع، والعمل على تغييره وضرب الديمقراطية بالقوة، حيث صعّد خطوات العنف السياسي والديني ضد قيادات وأعضاء الحزب الاشتراكي اليمني، ويعود السبب في ذلك إلى غلبة التيار السلفي داخله (أي داخل حزب التجمع) في بداية تكوينه[٤٩].

وقد دخل، بعد تحالفه مع حزب المؤتمر الشعبي العام في حرب صيف ١٩٩٤ ضد الحزب الاشتراكي اليمني، في حكومة ائتلافية، ثم خرج منها بعد انتخابات ١٩٩٧، وكان التحالف وفق الشروط التالية[٥٠]:

ـ الإسلام عقيدة وشريعة.

ـ الشرعية الدستورية وفق نتائج انتخابات ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٩٣.

ـ النهج الديمقراطي القائم على التعددية السياسية والحزبية والتداول السلمي للسلطة، وضمان الحريات العامة وحقوق الإنسان، وحق المعارضة في ممارسة دورها البنّاء لإثراء الممارسة الديمقراطية وترسيخها.

ـ ضمان حيادية وسائل الإعلام الرسمية، وحق الأحزاب المعترف بها قانوناً باستخدامها بصورة متكافئة، وعدم السماح بهيمنة أي تنظيم عليها أو تسخيرها في الصراع السياسي بين الأحزاب والتنظيمات السياسية.

ـ تمتين عرى الوحدة الوطنية وحمايتها والدفاع عنها.

ـ استكمال بناء دولة المؤسسات ـ دولة القانون ـ وتوطيد دعائم الأمن والاستقرار في المجتمع.

---

(٤٨) Shella Carapic, «Elections and Mass Politics in Yemen,» *Middle East Report*, vol. 27, no. 3 (July-September 1997), p. 4.

(٤٩) فلاح عبد الله المديرس، **الحركات والجماعات الإسلامية في اليمن، ١٩٢٩ ـ ٢٠٠٤**، سلسلة الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية؛ العدد ٧ (الكويت: مركز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، جامعة الكويت، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

(٥٠) سعد الدين إبراهيم، **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي: التقرير السنوي** (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٥)، ص ٢٥٧.

ـ استقلالية السلطة القضائية.

ـ قيام الائتلاف الحكومي بين التنظيمين على أسس نسبية لكل منهما إلى مجموع أعضاء التنظيمين في مجلس النواب بمعدل ١ إلى ٢، على أن يكون رئيس الحكومة من المؤتمر، والنائب من التجمّع.

٩ ـ الاتفاق على التوجهات الأساسية لبرنامج الحكومة الائتلافية.

١٠ ـ الاتفاق والتوافق والتشاور المسبق هي أساس اتخاذ القرار في الحكومة الائتلافية.

١١ ـ الاتفاقات والوثائق التي يتوصل إليها الطرفان كلها علنية.

وانفرط عقد التحالف بين التجمّع والمؤتمر الشعبي العام بعد هذه الحكومة، وخسر الأول في الانتخابات اللاحقة ثمانية من مقاعده، وانضم إلى صفوف المعارضة، أو ما يسمّى حالياً اللقاء المشترك، متحالفاً مع أشد خصوم الأمس وهم الحزب الاشتراكي اليمني، وحزب الحق ـ نقيضه العقائدي ـ والحزب الناصري، وحزب البعث.

يتكوّن الهيكل التنظيمي للتجمّع اليمني للإصلاح من الأجهزة التالية(٥١):

ـ المؤتمر العام، ويتكوّن من أعضاء منتخبين، وأعضاء مجلس الشورى، ورئيس وأعضاء الهيئة، وأعضاء الأمانة العامة، ورئيس وأعضاء الدائرة القضائية، وأعضاء التجمّع الفائزين في الانتخابات.

ـ مجلس الشورى، ويتكوّن من مئة عضو ينتخبهم المؤتمر العام، ورؤساء هيئات الشورى المحلية، وقيادة كتلة الإصلاح النيابة.

ـ الهيئة العليا، وتتكوّن من رئيس الهيئة، ونائب رئيس الهيئة، ورئيس مجلس الشورى، والأمين العام، والأمين العام المساعد، وعشرة أعضاء منتخبين من مجلس الشورى، ورئيس كتلة الإصلاح النيابية.

ـ الأمانة العامة، وتتكوّن من الأمين العام، والأمين العام المساعد، والدوائر التنفيذية التسع التي هي الجهاز التنفيذي المباشر.

---

(٥١) للمزيد، انظر: الظاهري، **المجتمع والدولة دراسة لعلاقة القبيلة بالتعددية السياسية والحزبية: الجمهورية اليمنية كنموذج تطبيقي**، ص ٣٥٨-٣٥٩.

ـ القضاء التنظيمي، وهو دوائر ولجان قضائية، من اختصاصاتها مراقبة كل عمل يسيء إلى حزب الإصلاح، والطعون الانتخابية.

ـ التنظيم المحلي، ويتكون من المؤتمر المحلي، وهيئة الشورى المحلية، والمكتب التنفيذي المحلي.

٣ ـ الحزب الاشتراكي اليمني(٥٢)

تعود جذور هذا الحزب إلى حركة القوميين العرب التي تشكّلت في بيروت عام ١٩٤٨. وقد أُسس في عام ١٩٧٨ كامتداد للجبهة القومية وفصائل يسارية أخرى مؤمنة بالفكر الاشتراكي في الساحة اليمنية. غير أن الصراعات والتشظيات الحزبية أضعفت بنيته الفكرية والتنظيمية والجماهيرية. وكان للمقتلة الشهيرة في ١٣ كانون الثاني/يناير ١٩٨٦ في جنوب اليمن الدور الأعظم في تفكيك بنية الحزب وإضعاف موقعه القيادي في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية.

إنه ذو جذور اشتراكية، حداثي وطليعي، تأسس بعد الثورة اليمنية في جنوب اليمن عام ١٩٦٣، وشهد الكثير من الأحداث الداخلية الدموية والتصفيات نتيجة الخلاف على أمانته العامة التي كانت تُعيَّن من موسكو في فترة الثمانينيات، وكان يُعتبر الحزب الحاكم في جنوب اليمن حتى قيام الوحدة عام ١٩٩٠، واستمر في الحكم حتى أحداث حرب ١٩٩٤ التي أخرجته من الحياة السياسية لمدة أربعة أعوام، وعاود نشاطه بعدها، إلا أن تمثيله يُعتبر ضعيفاً، مقارنةً بما كان عليه، فلا يملك في مجلس النواب سوى سبعة نواب، ويُعتبر الحزب الوحيد في اليمن الذي لا يتحالف مع القبيلة أو مع رجال الدِّين.

كان الحزب عند قيام الوحدة اليمنية في أيار/مايو ١٩٩٠ شريكاً فاعلاً فيها، ولكنه ظل يعيش على رصيده النضالي السابق، ولم يقدم جديداً على المستوى الحزبي والديمقراطية الداخلية، أو على المستوى السياسي بوجه عام، بل انفرد بخطاب سياسي جديد، وممارسات سلطوية عتيقة، ولم يقدم أنموذجاً في الحياة السياسية.

يمكن القول إنه يشهد تحوّلاً يتجه، إلى حد ما، صوب الديمقراطية،

---

(٥٢) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥١ ـ ٣٥٣.

ولكن ليس بنفس اللغة الخطابية التي يتبناها؛ فالأسس التنظيمية والأيديولوجية والاجتماعية التي قام عليها الحزب تتلاشى تدريجياً مع مرور الزمن، بحيث نستطيع القول إن الحزب الاشتراكي اليمني هو اليوم حزب انتقالي من الاتجاه العقائدي إلى حزب المصلحة.

وينص برنامجه السياسي على أن الحزب هو طليعة الطبقة العاملة اليمنية، المتحالفة مع الفلاحين والمثقفين الثوريين والفئات الشعبية الكادحة. ويؤكد الحزب أن أساسه النظري هو نظرية الاشتراكية العلمية التي تجسّد المعارف الطليعية في ميادين الفلسفة والاقتصاد والاجتماع والسياسة. وقد حاول عقب قيام الوحدة التلطيف من الصياغة القديمة لأسسه الفكرية التي لا تلقى قبولاً من المجتمع اليمني المحافظ، فحوّل نفسه إلى حزب الوحدة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتحديث، وتحوّل من نظرية الاشتراكية العلمية إلى الحزب الذي يناضل من أجل: تأمين التعددية السياسية، وحرية نشوء الأحزاب والمنظمات السياسية وعلنية نشاطها، ومناهضة العنف، والتداول السلمي للسلطة عن طريق الاقتراع الحر المباشر والنزيه لكل المواطنين، واحترام حق المعارضة السياسية في ممارسة نشاطها. وهو يستمد من تعاليم ديننا الإسلامي الحنيف وقيمه وأخلاقياته مضامين نضاله في نصرة المستضعفين، وإحقاق العدل والمساواة، وذلك انطلاقاً من تمسّكه بالعقيدة الإسلامية والمبادئ والأهداف النبيلة والسامية للإسلام، وكونه قوة للتقدم والإخاء والمساواة.

ويؤكد أنه يرى أن القطاع الخاص يؤدي دوراً مهمّاً في عملية التنمية التي تستلزم حماية أنشطته وتشجيعها ودعمها، وتقديم التسهيلات الضرورية له، وإزالة العقبات التي تعترض سبل نموه.

يتكوّن الهيكل التنظيمي للحزب الاشتراكي اليمني من(٥٣):

ـ الهيئات العليا، وتشمل: مؤتمر الحزب، وهو أعلى هيئة؛ اللجنة المركزية، وهي الهيئة القيادية العليا التي تقود مختلف الهيئات الأخرى ومجمل نشاطه، وتختار ممثلي الحزب لانتخابات مجلس النواب؛ المكتب السياسي، وهو يمارس القيادة السياسية والحزبية، وقراراته ملزمة لجميع الهيئات، واجتماعاته كل شهر؛ سكرتارية اللجنة المركزية، وتتكوّن من سكرتيري اللجنة

(٥٣) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

المركزية، ومهامها هي قيادة أنشطة المنظمات القاعدية التي تقع تحت إشرافها.

ـ المنظمات القاعدية، وتشكّل في مرافق العمل والإنتاج والأحياء.

٤ ـ التنظيم الوحدوي الشعبي الناصري(٥٤)

وهو حزب ذو مرجعية ناصرية، تأسس مع حركة القوميين العرب إبّان الحكم الناصري في جمهورية مصر العربية، وانتقل من مصر إلى اليمن بعد الثورة اليمنية عام ١٩٦٢. وهو يُعتبر الحزب الرابع من حيث عدد النواب في البرلمان اليمني.

يعرّف نفسه بأنه تنظيم وطني الحركة، قومي المنطلق، وحدوي الاتجاه، إسلامي العقيدة، وجزء أصيل من حركة الثورة العربية، وينتمي فكرياً إلى الناصرية التي تستمد منطلقاتها العقيدية والفلسفية من الدِّين الإسلامي الحنيف، باعتبارها نظرية الثورة العربية والإطار السياسي للمشروع الحضاري العربي والإسلامي. شعاره، ثلاثية: الحرية والاشتراكية والوحدة.

وقد أكد برنامجه السياسي في المنطلقات التالية:

ـ الإيمان بالدِّين الإسلامي الحنيف كعقيدة وشريعة.

ـ الشعب اليمني جزء لا يتجزأ من أمته العربية، والنضال من أجل وحدتها واجب مقدس عليه.

ـ الحفاظ على الوحدة اليمنية، والالتزام بأهداف الثورة اليمنية.

ـ تحقيق التنمية الشاملة والمستقلة عبر منهاج وطني قومي تقدمي يرفض التبعية ونماذج الحلول الجاهزة المستوردة.

ـ الديمقراطية المتمثّلة في حكم الشعب نفسه بنفسه من خلال التعددية السياسية والحزبية، وحرية التنظيمات السياسية والنقابية والجماهيرية.

ـ التداول السلمي للسلطة، وضمان حرية الرأي والتعبير، واحترام الشرعية الدستورية، والفصل بين السلطات، وإقامة دولة المؤسسات.

يتكوّن هيكله التنظيمي من المستويات التالية(٥٥):

---

(٥٤) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٥٥) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

ـ الوحدة الأساسية، وهي قاعدة البناء التنظيمي وحلقة الاتصال بالجماهير.

ـ المركز، ويتكوّن من جميع الوحدات الأساسية الواقعة في نطاق جغرافي واحد.

ـ المنطقة، وتتكوّن من مستوى المنطقة من جميع المراكز التنظيمية الواقعة في النطاق الجغرافي للمنطقة.

ـ الفرع، وهو مجموعة المناطق القائمة.

ـ المستوى المركزي، ويتكوّن من المؤتمر الوطني العام، وهو أعلى سلطة في التنظيم،.

ـ اللجنة المركزية، وهي السلطة العليا في التنظيم في ما بين دورتي انعقاد المؤتمر.

ـ الأمانة العامة للجنة المركزية، وهي السلطة العليا في التنظيم في ما بين دورتي انعقاد اللجنة المركزية.

ـ اللجنة التنفيذية، وهي الجهاز المسؤول عن إدارة العمل اليومي.

٥ ـ حزب الحق

تأسس بعد توحيد اليمن عام ١٩٩٠ على يد ثلّة من العلماء من المذهبين الشافعي والزيدي. وكان أمينه العام أحمد محمد الشامي. وهو يستهدف تطبيق الشريعة الإسلامية، وتحقيق العدالة والوحدة الإسلامية، والإحياء الإسلامي، واحترام السلطات الدينية. وليست له علاقات مع الأحزاب الدينية خارج اليمن[٥٦].

وقد تكوّن كمعارضة للإخوان المسلمين في اليمن، خاصة أنه يرى أن الدستور اليمني يتوافق مع الإسلام، في حين أن الإخوان المسلمين رأوا أنه كان في بداية الوحدة غير إسلامي.

يُعتبر حزب الحق من الأحزاب النخبوية، عماده صفوة المثقفين وأهل

---

(٥٦) عبد العزيز مرهون، «الانتخابات اليمنية: الأبعاد الداخلية والخارجية،» **شؤون أوسطية**، العدد ١٩ (أيار/مايو ١٩٩٣)، ص ٤١.

العلم والفقهاء. وكان رئيسه مجد الدين المؤيدي ونائبه بدر الدين الحوثي، وقد كانا يتمركزان في صعدة، شمال اليمن.

يتميز الحزب بخطاب سياسي وديني واضح. وقد عرّف نفسه بأنه يمني المنشأ إسلامي الهوية، شعاره وإطاره ودثاره الإسلام، ويعمل على تطبيق منهج الله على أرضه تطبيقاً شاملاً كاملاً من أجل تحقيق أهدافه العامة المستوعبة لروح الإسلام. ويعتبر السياسة جزءاً من الدِّين، هدفها ترسيخ وحماية القيم الأخلاقية وتنظيم أمور الدنيا والدِّين، ويرفض أن يكون منطلقهم الديني أداة لخدمة أهدافهم السياسية. ووضع الحزب لنفسه جملة من الأهداف المعلنة، ومن أهمها[٥٧]:

ـ الإسلام عقيدة وشريعة، حيث يعمل الحزب على تطبيق منهج الله على أرضه، وإخضاع القوانين والقرارات والأحكام لسلطان الشريعة الإسلامية.

ـ إحياء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإيجاد الصيغة المناسبة لممارسة هذا الواجب، بهدف مقاومة الظلم، ورفض الاستبداد والتضليل بكل أشكاله وأنواعه.

ـ العدل، حيث يسعى الحزب إلى تحقيق العدل المأمور به شرعاً، فهو السائس في الدِّين الإسلامي، ويشمل الفضائل بكاملها.

ـ العمل على تكوين رؤية شرعية واضحة تجاه الحضارة الإنسانية في إطار كليات الشريعة، للأخذ بالمفيد النافع، ونبذ الضار المؤدي إلى المفاسد العامة.

ـ إيقاظ العقل المسلم من غفلته، والدفع به للقيام بدوره في صنع الحضارة المادية والمعنوية، واستيعاب روح العصر بروح الإسلام، ووفقاً لنصوصه وضوابطه.

ـ العمل على تحقيق وحدة أبناء الأمة الإسلامية الشاملة حكماً واقتصاداً وأرضاً، وإيجاد التعاون في ما بينهم بهدف مواجهة أعداء الإسلام.

ـ تفعيل دور العلماء والاحتكام إليهم باعتبارهم ورثة الأنبياء؛ فهم الذين يجب اتّباعهم والأخذ بأقوالهم وتوجيهاتهم.

---

(٥٧) عبد الكريم قاسم سعيد، **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ٩٣.

ـ التمسك بالمنهج الديمقراطي التشاوري في شؤون الحكم والإدارة، ومقاومة التسلط والاستبداد، والحفاظ على النظام الجمهوري المستند إلى الشورى في إطار الإسلام، على أن يكون أحق الناس بالحكم الجمهوري ومؤسساته أقواهم عليه وأعملهم بأمر الله فيه وأكثرهم علماً وتدبيراً، وتثبيت وترسيخ مبدأ التداول السلمي للسلطة وانتقالها بالطرق السلمية المشروعة، تعميقاً لمبدأ حكم الشورى.

ـ التمسك بالوحدة اليمنية والحرص عليها، بهدف تقوية الكيان اليمني، وتحقيقاً لدعوة الإسلام إليها، والحفاظ على سيادة الوطن واستقلاله.

ـ استقلال القضاء وتطبيق سيادة القانون.

قياساً بالفترة الزمنية القصيرة من عمر الحزب وقلة إمكاناته المالية وخبرته التنظيمية في العمل الحزبي، استطاع الحزب أن يؤسس له قاعدة شعبية عريضة في الكثير من المناطق اليمنية، خصوصاً في محافظة صعدة وحجة وذمار.

يُعتبر حزب الحق من أكبر أحزاب الإسلام السياسي، بعد التجمّع اليمني للإصلاح. وقد ارتبط بالحزب الاشتراكي اليمني على قاعدة الاختلاف مع التجمّع اليمني للإصلاح، وتجسدت أبرز صور التعاون في معركة المعاهد الدينية، وهي المعركة التي استطاع مجلس النواب اليمني في عام ١٩٩٢ أن يمرر قانون التربية والتعليم على المعاهد الدينية الخاصة، التي كان يشرف عليها التجمّع اليمني للإصلاح وتحويلها إلى مدارس رسمية، شأنها شأن التعليم الرسمي. ويُعتبر حزب الحق من أهم الأحزاب المشاركة في تكتل اللقاء المشترك، إلى جانب التجمّع اليمني للإصلاح والحزب الاشتراكي اليمني[٥٨].

يؤمن حزب الحق بالدور المهم لعلماء الدِّين الذين يجب أن تعطى الكلمة الأخيرة لهم في الحكم على جميع الأمور. وفي أثناء انتخابات ١٩٩٣ فاز بمقعدين في البرلمان. وبسبب أحداث صعدة عام ٢٠٠٦ أعلن الأمين العام أحمد محمد الشامي حل الحزب[٥٩].

---

(٥٨) بلقيس أبو أصبع، **الأحزاب السياسية والتحول الديمقراطي: دراسة تطبيقية على اليمن وبلاد أخرى** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣)، ص ٢٥٥.

(٥٩) أحمد الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٢٦٤.

يتكوّن الهيكل التنظيمي للحزب من الأجهزة التالية[٦٠]:

ـ الهيئة العليا، وهي المرجعية العليا، وتتكوّن من العلماء المؤسسين والأمين العام ورئيس مجلس الشورى.

ـ الأمين العام، وهو المسؤول السياسي والتنفيذي الأول في الحزب، ويؤدي بعض المهام، منها تسيير شؤون الحزب، والإشراف على أنشطته وسياساته العامة. ويتم انتخابه من بين أعضاء مجلس الشورى بالاقتراع السري.

ـ اللجنة التنفيذية، وهي السلطة التنفيذية العليا، وتتكون من ١٥ عضواً ينتخَبون من مجلس الشورى لمدة خمسة أعوام.

ـ مجلس الشورى، وهو السلطة الإشرافية والرقابية على تكوينات الحزب المختلفة، ومن مهامه انتخاب الأمين العام وأعضاء اللجنة التنفيذية، ومناقشة خطط الحزب.

ـ المؤتمر العام، ويُعَدّ أول المراتب القيادية للحزب، ومن مهامه انتخاب أعضاء مجلس الشورى، ومناقشة البرنامج السياسي وتقرير الأمين العام وإقراره.

٦ ـ اتحاد القوى الشعبية[٦١]

أُسس هذا الاتحاد بعد فشل الثورة اليمنية عام ١٩٤٨. وكان وراء تأسيسه إبراهيم بن علي الوزير. وقد دعا الاتحاد إلى إقامة الدولة الإسلامية، واعتبر نفسه حزباً إسلامياً دولياً، وممثّلاً لمصالح الأمة الإسلامية. كما دعا إلى التمسك بالقرآن والسنّة النبوية والعدالة والشورى الإسلامية، وهو يبني برنامجه حسب العدالة والشورى والمساواة[٦٢].

أعلن الاتحاد أهدافه، وأشار إلى أنه يسعى إلى إقامة حكم عادل يرتكز على الدستور، وإلى تأمين حرية المواطن. وأكد في بيان له أنه سيعمل على نشر الوعي بين صفوف الشعب، ونشر التعليم، والتبشير بأفكار الحرية والإخاء والمساواة.

(٦٠) للمزيد، انظر: الظاهري، **المجتمع والدولة دراسة لعلاقة القبيلة بالتعددية السياسية والحزبية: الجمهورية اليمنية كنموذج تطبيقي**، ص ٣٦٠.

(٦١) سعيد، **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن**، ص ٨٧ ـ ٩٢.

(٦٢) الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، ص ١٢٦.

الهدف الأساسي للاتحاد هو تحقيق دولة القرآن، من حيث تطبيق أحكام كتاب الله وسنّة الرسول (ﷺ)، والشورى في الأمر، والعدالة الإسلامية في المال، والحكم والأهلية للحكم، واستهداف الخير في كل شيء، وبخاصة القضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وعلى جميع أشكال القهر والتمييز والعصبية والمذهبية البغيضة.

للاتحاد خمسة مبادئ تقوم على تأويله الخاص لأركان الإسلام، وهي:

ـ الحق، وتمثّله الشهادتان بتحرر الإنسان من مذلة عبودية المخلوق إلى كرامة العبودية للخالق.

ـ الخير وتمثّله الصلاة.

ـ العدل، وتمثّله الزكاة التي تكفل حقوق الكرامة المادية للإنسان.

ـ السلام، ويمثّله الصيام في سيطرة الإنسان على إرادته لا أن يكون عبداً لهواه وغرائزه، فيحقق السلام في الضمير والبيت والمجتمع والعالم.

ـ الشورى اختياراً للحاكم ومراقبة عليه، وتداولاً للوصول إلى محض الرأي الخاص في منفعة الأمة، ويمثّله الاجتماع الإنساني الذي تتحقق فيه المساواة وتبادل الرأي وشهادة المنافع.

وفي حين أن الاتحاد يقوم على أسس دينية إسلامية، فإنه يعتبر ادّعاء تمثيل الدِّين والتكفير الأحادي وليد عصور الانحطاط. ويرى أن على الإسلاميين التعايش مع الآخر مهما يكن معتقده، وترك أمره لاختيار الناس من دون جبر أو إكراه، فلا يعارض الاتحاد قيام حزب شيوعي أو يساري في الدولة الإسلامية، لأن الإسلام يؤمن بالتعددية.

٧ ـ حزب البعث العربي الاشتراكي[٦٣]

تأسس هذا الحزب في عام ١٩٥٨ في صنعاء، ويُعتبر امتداداً لحزب البعث الذي تأسس في دمشق، وانقسم إلى فرعين: فرع يتبع القيادة الفكرية

---

(٦٣) الظاهري، **المجتمع والدولة دراسة لعلاقة القبيلة بالتعددية السياسية والحزبية: الجمهورية اليمنية كنموذج تطبيقي**، ص ٣٥٤.

والتنظيمية والقومية في بغداد والآخر يتبع القيادة الفكرية والتنظيمية والقومية في دمشق. وهو حالياً منقسم، فحزب البعث العربي الاشتراكي التابع لدمشق هو أحد الأحزاب المنضوية في المعارضة اليمنية تحت مسمّى اللقاء المشترك، وحزب البعث العربي القومي منخرط في ما يسمى المجلس الوطني للمعارضة والموالي لحزب المؤتمر الشعبي العام، وخاصة بعد سقوط نظام صدام حسين، إذ كان قبلها أحد أعمدة مجلس التنسيق الأعلى لأحزاب المعارضة.

يلاحَظ أن البرنامج السياسي للحزب مقتبس بالنص من بعض مقولات صدام حسين كزعيم لحزب البعث العراقي، وخاصة حول الدِّين الإسلامي باعتباره روح العروبة.

ويورد البرنامج السياسي أسسه على النحو الآتي:

- تأكيد شعار حزب البعث العربي الاشتراكي، المتمثّل في أن العرب أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة، وشعار وحدة حرية اشتراكية.

- التمسك بالشريعة الإسلامية وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف، لأن الإسلام حفظ العروبة وشخصية الأمة في وقت التمزق والضياع.

- إن حزب البعث جزء من حركة الثورة العربية، وأن العرب يشكّلون أمة واحدة، يتعين النضال لرفض التجزئة المصطنعة المفروضة، وإقامة الدولة العربية الواحدة.

- إن اليمن جزء لا يتجزأ من الأرض العربية الواحدة.

- إقامة العدالة الاجتماعية المنبثقة من جوهر الإسلام.

- إن السيادة هي ملك للشعب الذي هو مصدر كلِّ السلطات.

- إن نظام الحكم في اليمن هو نظام جمهوري ديمقراطي نيابي دستوري.

- ضرورة تعزيز العمل على مبدأ النضال السياسي الديمقراطي، والانتقال السلمي للسلطة وفقاً للشرعية الدستورية، وتعزيز مبدأ سيادة القانون ومبدأ الفصل بين السلطات.

- تعزيز مبدأ التعددية الحزبية.

يتكوّن الهيكل التنظيمي للحزب من خلايا، ثم من فرق تتكون من ٣ ـ ٧

خلايا، ثم من شُعَب تتكون من قيادة الفرق، ثم من فروع تتكون على الأقل من شعبتين، ثم المؤتمر القطري الذي يضم قيادات الفروع وممثّلين عن الشُّعَب، ومن مهام المؤتمر القطري انتخاب القيادة القطرية[٦٤].

٨ ـ المجلس الوطني للمعارضة

ويتكوّن من مجموعة من الأحزاب السياسية القريبة من الحزب الحاكم المؤتمر الشعبي العام، ولا يوجد لها تأثير كبير في الحياة السياسية في اليمن، أو حتى في الحالة الشعبية إلا بشكل محدود.

وقد تأسس المجلس عام ١٩٩٧ كتحالف موجّه ضد مجلس التنسيق الأعلى لأحزاب المعارضة (حالياً اللقاء المشترك)، وأغلب هذه الأحزاب انشقّت عن أحزابها الأصلية. ويتكون هذا المجلس من: حزب البعث الاشتراكي القومي ـ جناح العراق؛ الحزب الديمقراطي الناصري؛ تنظيم التصحيح الشعبي الناصري؛ الجبهة الوطنية الديمقراطية؛ حزب جبهة التحرير؛ رابطة أبناء اليمن ـ رأي؛ الحزب القومي الاجتماعي؛ حزب الرابطة اليمنية؛ التنظيم السبتمبري الديمقراطي؛ التجمّع الوحدوي اليمني؛ اتحاد القوى الشعبية اليمنية؛ الاتحاد الديمقراطي للقوى الشعبية؛ حزب الخضر الاجتماعي.

• التشكّل السياسي وعلاقته بالبنية الاجتماعية (القبلية)[٦٥]

يعرّف قاموس العلوم الاجتماعية القبيلة بأنها نسق من التنظيم الاجتماعي يشمل عدة جماعات محلية، مثل: القرى والبدنات والعشائر. وتقطن القبيلة إقليماً مشتركاً، وتتحدث لغة واحدة، وتسودها بنية ثقافية مشتركة، وترتكز على مجموعة من العواطف الأولية (البدائية)[٦٦].

يُجمِع كثير من الباحثين والمؤرخين على أن المجتمع والدولة في اليمن قد اعتمدا على النظام القبلي، وأن غالبية القبائل في اليمن تميزت بحياة الاستقرار؛ فهي قبائل مستقرة، وتشارك الحضر في جميع خصائصهم،

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٦٥) للمزيد انظر: المصدر نفسه.

(٦٦) Julius Gould and William L. Kolb, eds., *A Dictionary of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1969), p. 729.

وتربطها مصالح مشتركة من سكن وزراعة وتجارة وضرائب. ورغم استمرار بناء القبيلة في اليمن شكلاً، فإن محتواه في حركة تغيرات جديدة تطرأ على القبيلة اليمنية وتقتضي أن تنتظم وفق صيغ اجتماعية ملائمة(٦٧).

كما اتّسمت القبائل اليمنية منذ القدم بثقافتها ونظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويرى بعض الباحثين أن القبائل اليمنية، التي يقدّر عددها بـ ١٦٨ قبيلة، تشكّل ما يقرب من ٨٥ بالمئة من إجمالي سكان اليمن، وتتوزع في شتّى مناطق اليمن. غير أن المجتمع اليمني المتعدد القبائل مجتمع متجانس ثقافياً ومندمج اجتماعياً، والتعدّد القبلي ليس تعدداً اجتماعياً أو إثنياً(٦٨).

إن القبيلة في اليمن تسعى إلى الوصول إلى السلطة، وتشارك في صنع القرار السياسي اليمني بشكل مباشر عبر الأحزاب السياسية، وتسعى أيضاً إلى التأثير في صنع القرارات بما يحقق مصالحها ومطالبها عبر جماعات الضغط؛ فشيوخ القبائل يمارسون مهمّات سياسية عدة من خلال المشاركة في الحكومات والمجالس النيابية المتعاقبة، ويعود ذلك إلى عدة أسباب(٦٩):

ـ **أسباب تاريخية**؛ فالقبيلة في اليمن لا تزال من أهم مكوّنات الدولة اليمنية، والدولة اليمنية قبلية النشأة والتكوين، ويعود ذلك إلى الغياب التاريخي للسلطة المركزية الواحدة.

ـ **أسباب سياسية**، منها غياب شرعية كثير من السلطات اليمنية المتعاقبة أو ضعفها، وتدنّي قدرتها على القيام بوظائفها، واستمرار شخصانية السلطة السياسية، حيث يتم اختزال مفهوم الدولة والنظام السياسي في شخص الحاكم الفرد وقلة من أتباعه. وتقوم السلطات اليمنية الحاكمة المتعاقبة باتّباع سياسة فرّق تسُد بين مكوّنات المجتمع اليمني.

ـ **أسباب مرتبطة بطبيعة البنية القبلية اليمنية ذاتها**؛ فالقبيلة في اليمن تشابه مفهوم الدولة بنيوياً وتحاكيها سياسياً، إذ تقوم بكل وظائف الدولة، ويتمثّل ذلك في وجود شيوخ قبائل هم بمثابة قيادات أو رؤساء لقبائلهم يفترض فيهم تمثيل مصالح قبائلهم والدفاع عن حقوقها، وامتلاك القبيلة اليمنية لأرض

---

(٦٧) الظاهري، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٦٨) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

محددة، ووجود مصالح مشتركة لرجال القبيلة جميعاً، شيوخاً وأفراداً، وقيام تحالفات سياسية قبلية ـ قبلية.

ـ **أسباب عسكرية وحربية**، فالقبيلة في اليمن تمتلك ثقافة حربية وقيماً قتالية، وهي بالتالي تشكّل تنظيماً عسكرياً، حيث يلاحَظ امتلاكها جيشها وأسلحتها الخاصة. ولا تزال القبيلة اليمنية هي المخزون البشري الذي يدعم الدولة والحكام اليمنيين المتعاقبين ويزودهم بالرجال المحاربين.

وقد أدركت حركات الإسلام السياسي هذه الحقيقة، فسعت إلى التحالف مع بعض القبائل وأهم شيوخها القبليين، فتحالف التجمّع اليمني للإصلاح، وهو حزب الإخوان المسلمين في اليمن، مع أهم القبائل اليمنية، قبيلة حاشد، عبر شيخ شيوخها عبد الله بن حسين الأحمر، وكان رئيس الهيئة العليا في التجمّع اليمني للإصلاح، إضافة إلى كونه رئيس مجلس النواب اليمني لثلاث دورات متتالية.

إلا أن هناك نتائج وآثاراً سلبية لهذه الحالة القبلية في اليمن، منها استمرار ثقافة العنف وانتشارها على المستوى العام، ووضوح ظاهرة عدم الاستقرار السياسي، وضعف هيبة الدولة، وغياب سيادة القانون، إضافة إلى أن الأحزاب خلخلت القبيلة وفككتها، فنلاحظ اقتتال أبناء القبيلة الواحدة بحجة انتماءاتهم الحزبية المختلفة، كما حدث في الانتخابات النيابية الأخيرة التي راح ضحيتها أكثر من عشرة قتلى.

وعلى الرغم من النمو السريع للمدن والتحضر، وارتفاع نسبة التعليم مقارنة بالسابق، فإن قيم المجتمع القديم التقليدي ما زالت موجودة ومتأصلة لدى الكثير من أبناء المجتمع اليمني، على ما يتجلى في المؤشرات الخمسة الآتية[٧٠]:

أ ـ استمرار لجوء الكثير من المتعلمين والمثقفين إلى قبائلهم، بما تحمله من قيم وعادات وأعراف قبلية، واحترامها والاستعانة بثقلها القبلي في تحقيق الكثير من أهدافهم السياسية والاقتصادية، بالرغم ممّا قد يحملون من قيم تحديثية على المستوى الشخصي.

---

(٧٠) للمزيد انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

ب ـ لجوء الكثير من الأحزاب والتنظيمات السياسية اليمنية إلى القبيلة، ومحاولة استقطاب الزعامات القبلية إلى عضويتها بهدف السعي إلى إكساب هذه الأحزاب التنظيمات السياسية شعبية وفاعلية من ناحية، وقوة عسكرية وسياسية من ناحية أخرى.

ج ـ استناد النظام السياسي، والسلطة السياسية تحديداً، إلى أسس تقليدية في تسييرها لشؤون الحكم والمجتمع، حيث تسعى هذه السلطة السياسية بصورة حثيثة إلى استرضاء الزعامات القبلية بشتى الطرق والأساليب، بهدف درء خطر هذه الزعامات من ناحية، ومحاولة تعزيز شرعية النظام السياسي والسلطة السياسية المتأكّلة من ناحية أخرى.

د ـ استمرارية واستقرار وفاعلية المؤسسات التقليدية كالقبيلة والعشيرة والعائلة في المجتمع اليمني في مقابل هامشية وتشوّه ما يسمّى منظمات المجتمع المدني الحديثة وضعفها.

هـ ـ اتساع النظام القبلي، وانتشار قيمه في بعض المناطق اليمنية، كالمحافظات الجنوبية التي كانت قد تعرضت لمحاولة تكسير للقبيلة وتجفيف لقيمها.

استناداً إلى ما سبق، يمكن القول إن التشكل السياسي في المجتمع القبلي تم بطرق عدة، يمكن تخليصها في الآتي:

• ظهور محاولات عديدة لتحقيق أكبر قدر من المشاركة السياسية في الحكم، عبر التمثيل الشعبي، وهي حالياً المجالس المحلية حالياً التي سعى شيوخ القبائل الصغيرة إلى السيطرة عليها، فحدث تداخل بين وظيفة الشيخ التقليدية ووظيفته الرسمية، وبالتالي عزّز من حضور الدولة لدى القبيلة وعزّز نفوذ القبيلة في أجهزة الدولة، «فإن أي نظام جديد يتم إدخاله أو توظيفه في حياة أي مجتمع لا يعمل تلقائياً بشكل آلي، بل يتأثر دائماً بالنظام الاجتماعي الذي يوجد فيه»(٧١).

• سعي شيوخ القبائل إلى الارتباط بالأحزاب السياسية من جهة، وسعي

---

(٧١) توم بوتومور، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة وتحقيق وميض نظمي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٧٧.

الأحزاب السياسية إلى إيجاد موطئ قدم لهم داخل القبيلة من جهة أخرى، وهو ما عزّز نفوذ الأحزاب السياسية داخل القبيلة، وعزّز نفوذ القبيلة داخل الأحزاب السياسية.

● اهتزاز بعض التحالفات القبلية والمكانة القبلية لبعض شيوخ القبائل بسبب الصراعات والنزاعات القبلية، الأمر الذي أدى إلى التحاق بعض المكوّنات القبلية بكاملها بحزب معيّن لا ينتمي إليه خصمها القبلي، فوقع انقسام بين القوى القبلية المتصارعة، وتوزّع ولاؤها وتأييدها بين الأحزاب السياسية القائمة، كما حدث بعد الوحدة من توزّع للولاء القبلي بين حزب المؤتمر والحزب الاشتراكي وحزب الإصلاح.

كلّ ذلك أدى إلى زيادة العلاقات والروابط والتفاعل والتعامل بين الجماعات القبلية والدولة وبين الجماعات القبلية والأحزاب السياسية، فعكست العلاقات القبلية نفسها وقيمها وتأثيرها على الدولة وعلى التشكيلات السياسية، كما عكست العلاقة التنظيمية وتكافؤ الأفراد نفسه داخل القبلية، فأضعف الاثنين معاً بحيث أصبحت القبيلة بحاجة إلى الدولة والتشكيلات السياسية، وأصبحت الدولة والتشكيلات السياسية بحاجة إلى القبيلة.

الفصل الثالث

نشوء الحركات الإسلامية في اليمن وخلفيتها الفكرية

أولاً: نشوء الحركات الإسلامية وتياراتها في اليمن

يُعتبر المجتمع اليمني مجتمعاً مسلماً في الأساس، فلا غرابة في أن علماء الدِّين اليمنيين مارسوا السياسة في المجتمع اليمني حتى قيام ثورة ١٩٦٢، فكانوا هم السلطة الدينية والسلطة السياسية على حد سواء.

هناك تحفظ على القول بأن نشوء الحركات الإسلامية في اليمن ينتج من مرحلة من الضعف تؤدي إلى إطلاق استجابة إحيائية، كما يذهب إلى ذلك معظم الباحثين الغربيين أو العرب[١]؛ إذ يعتبر ريتشارد دكمجيان (R. Dekmejian) أن ثمة عوامل في هذا الشأن، منها: أزمة الهوية الفردية والجماعية بين المسلمين منذ سقوط الإمبراطورية العثمانية وحتى هزيمة ١٩٦٧، وأزمة الإحساس بالاغتراب والشخصية اللامعيارية (Anomie)، ومحصلة هذا كله أزمة شرعية للنخب والمؤسسات المرتبطة بها.

وهناك تحفظ أيضاً على «أن الأصولية الإسلامية ردّ فعل على فشل الليبرالية الساذجة التي سادت في ثلاثينيات القرن العشرين، واشتراكية العالم الثالث التي

(١) ومنهم على سبيل المثال ريتشارد هراير دكمجيان، في كتابه **الأصولية في العالم العربي**. انظر: Richard Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution-Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1985).

سادت في الستينيات والسبعينيات»[٢]، أو أن سبب نشوء الحركات الدينية هو أزمة سوء النظام الحاكم، إضافة إلى تحيّز النخب الذي بدوره يؤدي إلى غياب الكفاءات وانتشار الفساد واتساع الفجوة الاقتصادية في المجتمع، أو أزمة الهزائم العسكرية المتلاحقة والعجز العسكري، اللذين جرّدا النظم الحاكمة من شرعيتها، إضافة إلى التناقض الواضح بين الحداثة والتقليد وصعوبة التوفيق بينهما[٣].

ويمكن مخالفة بعض ما ورد سابقاً من أسباب، لأن المجتمع اليمني مجتمع مسلم، تميّزت حركات الإسلام السياسي فيه بأنها لم تمر بتجربة صدام عنيف مع السلطات الحاكمة طوال تاريخها، ويرجع ذلك إلى عاملين رئيسيين: **أحدهما** العاطفة الدينية القوية لدى المجتمع اليمني الذي يُقبل على كل ما هو إسلامي، **وآخرهما** التركيبة الاجتماعية التقليدية في اليمن ومراكز القوى في الساحة التي ليست لمصلحة الدولة في مطلق الأحوال. وفرضية برهان غليون أكثر صدقية وواقعية حين يحدد السبب بأنه طبيعة المد الإسلامي وأسبابه، حيث تذهب الآراء إلى أن تنامي الحركات الإسلامية يتم على أرضية الفكر الإسلامي نفسه. وترى هذه الفرضية الأكثر انتشاراً أن أصل المسألة كامن في طبيعة البنية العقلية العربية أو العربية الإسلامية[٤].

وقد نشأت هذه البنية العقلية العربية أو العربية الإسلامية (التي هي سبب في الأوضاع الحالية) بفعل عصر التديّن للثقافة العربية الإسلامية، وهو العصر الذي يشكّل الإطار المرجعي الذي يشد إليه بخيوط من حديد جميع فروع الثقافة العربية والعقل العربي.

يعزز محمد عابد الجابري هذه الفرضية في مناقشته لبنية العقل العربي من مدخل عصر تدوين العلم وتبويبه، حتى بمعنى الجمع والتصنيف لا غير، حيث لا يمكن أن يتم بلا رأي، أي أن العملية كانت في الحقيقة عملية إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه تراثاً، أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ. إن شروط نقل

---

(٢) Michael Fischer, «Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie,» *Daedalus*, vol. 3, no. 1 (Winter 1982), p. 102.

(٣) Dekmejian, Ibid., pp. 25-32.

(٤) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ٢٢٦.

المرويات ما كانت إلا من عمل الرأي أو العقل؛ فشروط الصحة المعتبرة في عصر التدوين في الحديث والفقه واللغة والنحو تشكّل أول تجليات العقل العربي، أو مظهراً من مظاهر الخلق والإبداع في هذا العقل[٥]. وعصر التدوين لم يكتمل بجميع مكونات الثقافة العربية، فعمد إلى السكوت عن بعض الآراء الأخرى، ولم يدوّن إلا ما يتوافق مع السلطات القائمة في ذلك الوقت، وهو ما أوجد بذور الصراع في داخله، حسب قول الجابري: وهكذا سكت النص عن جوانب أخرى من الحركة العلمية التي شهدها عصر التدوين قبيل عام١٤٣هـ وبعدها. لقد سكت عنها ليس لأنها لا تدخل في دائرة العلم، إذ هناك حركة علمية بنفس المعنى لم يشر النص إليها، بل لأن تلك الجوانب المسكوت عنها لم تكن تدخل في مجال اهتمامه ولا في دائرة حقله المعرفي. ولا شك في أنه كان للدوافع الأيديولوجية الدفينة دورها في هذا الإغفال.

لقد سكت النص عن تدوين العلم وتبويبه لدى الشيعة. وإذا عرفنا أن جعفر الصادق، الإمام الشيعي الأكبر، قد توفي في عام ١٤٨هـ وأن في عهده تم تدوين الحديث والفقه والتفسير من وجهة نظر الشيعة، أي تم في عهده وبإشرافه تنظيم الفكر الشيعي وصوغ قضاياه الأساسية صوغاً نظرياً، أدركنا خطورة هذا السكوت على الأجيال اللاحقة. إن جانباً أساسياً من تاريخ الفكر العربي الإسلامي سيغيب عن الأفق السنّي الذي ظل يشكّل المنظور الرسمي في معظم البلاد العربية. وإذا عرفنا أن تاريخ تدوين العلم وتبويبه عند الشيعة قد فعل هو الآخر الشيء نفسه، فسكت عن العلم السنّي، لأدركنا أن عملية التأطير، بمعنى التطويق، كانت متبادلة. لقد كان السكوت عن العلم الشيعي جزءاً من الشروط الموضوعية التي حددت وأطّرت شروط صحة العلم السنّي، والعكس صحيح[٦].

كما أن هناك نمَطاً ثالثاً من التراث لم يدوّن، وما دُوِّن منه جرى إتلافه، كتراث المعتزلة والزيدية والقرامطة والخوارج، ولم يبق منه إلا ما رواه أعداؤهم، وهو في أهمية تراث السنّة والشيعة، إن لم يكن الأهم.

وخلاصة الأمر أن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر

---

(٥) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٦٣ ـ ٦٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.

التدوين والتي تشكّل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الأيديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية، كما أنها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعها في العقل العربي حتى يومنا هذا(٧). وهي مقولات غير بعيدة عن واقع اليمن ونشأة الحركات الإسلامية فيه، وتفسر سلوكها إلى حد بعيد، ولا سيما السلوك العنفي والمتطرف لبعض الجماعات الأصولية.

● النشأة

شهدت حركات الإسلام السياسي نمواً سريعاً في بداية ظهورها على الساحة السياسية. وعلى الرغم من أن نتائج انتخابات مجلس النواب أظهرت تراجع تنظيمات الإسلام السياسي في اليمن، حيث تقلص عدد ممثّلي التجمّع اليمني للإصلاح إلى أقل من ٥٠ نائباً، ولم تتمكن تنظيمات الإسلام السياسي الأخرى، كحزب الحق واتحاد القوى الشعبية، من الحصول على تمثيل لها داخل البرلمان، فإن هذه التنظيمات لا تزال تمثّل في اليمن قوة سياسية لا يستهان بها، وهي تسعى، كما يتبيّن من برامجها، إلى إقامة دولة دينية، فضلاً عن أنها تتعاون مع تنظيمات الإسلام السياسي في الوطن العربي مثل الجبهة الإسلامية القومية في السودان، وجماعة الإخوان المسلمين في مصر والأردن، وجماعات الإسلام السياسي في دول مجلس التعاون الخليجي(٨).

يمكننا هنا تصنيف حركات الإسلام السياسي في اليمن إلى ثلاثة اتجاهات أساسية هي: الإخوان المسلمون وجماعات الإسلام التقليدية، مثل جماعة التبليغ السّلفية وغيرها؛ التنظيمات الإسلامية الحديثة النشأة بعد الوحدة ١٩٩٠ (وهي تمثّل مجموعات صغيرة ومحدودة، كحزب الحق بتحالفاته (زيدية، حنفية، شافعية ـ صوفية)، واتحاد القوى الشعبية، وحركة العمل والتوحيد، ولكن ليس لها تأثير كبير؛ فقد تم حل حزب الحق عام ٢٠٠٦ بواسطة أمينه العام، وكذلك انشقاق حزب اتحاد القوى الشعبية واضمحلال أي تأثير له ما عدا التأثير الذي يمارسه في ظل ما يسمّى اللقاء المشترك المعارض)؛ الإسلاميون المستقلون وعلماء الدين التقليديون.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٨) Abd Al-Aziz Ibn Qaid Al-Masudi, «The Islamic Movement in Yemen,» *Middle East Affairs*, vol. 2, no. 3 (Winter-Spring 1995), p 37.

سيتم في هذه الدراسة التركيز على الاتجاه الأول، أي الإخوان المسلمين وجماعات الإسلام التقليدية من السّلفية، وذلك لأن التيارات الأخرى لم تستطع الصمود على الساحة بعد تأسيسها أكثر من ثلاثة أعوام؛ إذ تفككت وانهارت وانقسمت سريعاً بعد حرب صيف ١٩٩٤.

١ ـ الإخوان المسلمون

كانت بداية تشكّل حركات الإسلام السياسي، كإطار تنظيمي، في اليمن عندما قام مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر الشيخ حسن البنّا بإرسال الشيخ الجزائري الفضيل الورتلاني إلى اليمن في نيسان/أبريل ١٩٤٧، تحت غطاء شركة تجارية يملكها الحاج محمد سالم، وكان الهدف الأساسي هو تغيير نظام حكم الأئمة في اليمن.

قام الشيخ الورتلاني بالتحضير للثورة ضد حاكم اليمن وقتذاك الإمام يحيى حميد الدين، وتم اغتيال الإمام في ١٧ شباط/فبراير ١٩٤٨ وإعلان تنصيب الإمام عبد الله الوزير حاكماً على اليمن. إلا أن الإمام أحمد حميد الدين، نجل الإمام يحيى الذي قُتل على يد الثوار، استطاع الإمساك بزمام الأمور عبر تحالفات قبلية واسعة، وعاد إلى الحكم وأعدم المؤسس التنظيمي للإخوان المسلمين في اليمن، الورتلاني، وكل من تورط في الثورة ضد أبيه، الأمر الذي كبح حتى عام ١٩٦٢، عام الثورة اليمنية، أية محاولة إسلامية منظمة للاقتراب من السلطة، وخصوصاً في ظل ادّعاء النظام أنه يستمد شرعيته من الدِّين، وبالتحديد من المذهب الزيدي المسيطر في شمال اليمن.

برز خلال ثورة ١٩٦٢ دور مركزي للقاضي محمد محمود الزبيري، الذي قام بتأسيس حزب الله، وهو الحزب الذي يُعَدّ أول تشكيل سياسي في اليمن يصنَّف كحركة إسلام سياسي، وكان اختيار هذا الاسم له استدعاء لمصدر الثقافة الأكثر تقليدية لدى القبائل، وهو الدِّين. هذا الأمر لم يُعجب القيادة المصرية التي كانت موجودة في اليمن، فقامت بتصفيته في عام ١٩٦٥، وهو ما شكّل انتكاسة لحركة الإسلام السياسي في اليمن، ودفعها إلى الانكفاء، وممارسة نشاطها سرّاً، والتمدد في اتجاهات غير سياسية، أهمها المعاهد العلمية التي مثّلت الرافد المهم للعنصر البشري والتربوي في حركة الإخوان المسلمين في اليمن.

عملت حركة الإخوان بتركيز اهتماماتها على النشاط التعليمي، وتنظيم الطلاب والمنتسبين إليها من خلاله، وكذلك من خلال مكتب التوجيه والإرشاد، المسؤول عن خطباء المساجد في عموم اليمن، برئاسة الشيخ عبد المجيد الزنداني، فكان هذا المكتب منبراً من منابر الإخوان، إلى جانب المعاهد العلمية التي شكلت عقل السلطة الحاكمة على المدى المتوسط، وهذا ما نلحظ تأثيراته حتى اليوم.

كانت حماسة الإخوان واضحة في تسريع انتشار هذه المعاهد، بما هي الأداة العقدية المتاحة لمواجهة المشروع الاشتراكي القادم من الجنوب. والأهم من ذلك هو أنها الأداة الوحيدة الممكنة للحفاظ على عقيدتهم المستندة أساساً إلى أفكار محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية، التي كانت تمثّل فكراً جديداً إزاء المذهبين الزيدي والشافعي اللذين كانا مسيطرين على الساحة اليمنية آنئذٍ.

وقام الإخوان خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين بإنشاء تشكيلات مقاتلة كجناح عسكري لهم، فكانت الجبهة الإسلامية، بدعم وتحريض من السلطات التي رفعت شعار الجهاد الإسلامي ضد الملحدين الكفرة، لمواجهة الجبهة الوطنية الديمقراطية التي كانت تعبّر عن تحالف قوى اليسار الموالية لنظام الحزب الاشتراكي في جنوب اليمن آنذئذ. وبذلك، كسب الإخوان المسلمون نفوذاً ملموساً في شمال اليمن(٩).

وعندما تحققت الوحدة اليمنية «سارعت رموز قبلية وشخصيات اجتماعية إلى التحالف مع الإخوان المسلمين . . . وتأسيس حزب التجمّع اليمني للإصلاح رسمياً في ١٣ سبتمبر ١٩٩٠»(١٠). وظل التجمّع الحاضر شبه الوحيد؛ إذ لم يشهد اليمن حضوراً سياسياً للتيارات والجماعات الإسلامية الأخرى، عدا الجماعات السّلفية التي نشطت في مطلع الثمانينيات، متأثرة بظاهرة الإحياء السلفي في الخليج على أساس فصل العبادة عن السياسة، وإقامة دولة الإسلام بتطبيق القرآن والسنّة، معتنقة فكرة أن الحزبية والانتخابات والدستور كفر.

---

(٩) Michael Hudson, «After the Gulf War Prospects for Democratization in the Arab World,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Sumner 1991), p. 420.

(١٠) نشوان محمد السميري، **التعددية السياسية في اليمن: أسس التجربة وحدود الممارسة** (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد والمركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠١)، ص ٩٩، ولمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: فارس السقاف، **الإسلاميون والسلطة في اليمن: تجربة التجمّع اليمني للإصلاح** (صنعاء: منشورات مركز دراسات المستقبل، ١٩٩٧)، ص ٣٦-٤٢.

تُظهر أدبيات التجمّع عدم قبوله بدستور الجمهورية اليمنية بصيغته التي كانت عليه عام ١٩٩٠، معبّراً عن ذلك بتظاهرة ضخمة تحت عنوان «لا للدستور»، وبتوزيع منشورات موقّعة باسم العلماء المسلمين رفضاً للدستور، وهو ما يدلل على مدى تغلغل التيار السلفي في فترة بدايته، أي قبل الفرز الفعلي الذي جرى بعد حرب صيف ١٩٩٤.

يمكن القول إن اهتمامات الإخوان المسلمين انصبّت على استكمال بناء الهيكلية التنظيمية لحزبهم، والتوسع في المناطق، ورفع جاهزية الخطاب العقائدي والفكري. وقد أدى ذلك كله إلى اصطدامهم بمعظم المكوّنات الفكرية، سواء في المناطق الشمالية من اليمن، حيث الثقل الزيدي، أو في المناطق الجنوبية والشرقية، حيث الثقل للصوفية، فحدث ما يشبه الصراع المذهبي الصامت الذي تخلله استيلاء على مساجد وتبادل عبارات التكفير والتفسيق.

استمرت هذه الحالة حتى بداية عملية الفرز الفعلي داخل التجمّع بعد حرب صيف ١٩٩٤، التي شكّلت المحطة المهمة في تلك العملية، لأن السلطة حاولت، بعد إضعاف الحزب الاشتراكي اليمني، شق صف التجمّع؛ إذ إن «منذ انقضاء فترة التحالف السياسي العسكري بين المؤتمر والإصلاح، بعد تشكيل أول حكومة ائتلاف ثنائية بينهما بعد حرب صيف ١٩٩٤، بدأت أزمة الحليفين بالظهور من فوق منابر المساجد نفسها، التي شكّلت من قبْل الثكنة الأبرز في مواجهة الاشتراكيين. فالخلافات بين الحليفين تجاوزت مستوى الهمس، وعبّرت عن نفسها بأدوات وأساليب سياسية مكشوفة نسفت الصورة القائلة إن المؤتمر والإصلاح وجهان لعملة واحدة»[١١].

والملاحظة الجديرة بالرصد في شأن الحركة الإسلامية في اليمن، هي أن «التجمّع اليمني للإصلاح، لم يجد مجالاً لتقديم نفسه ممثّلاً وحيداً للإسلام وناطقاً رسمياً باسمه، لأنه لو فعل ذلك سيكون قد استفز مشاعر الشعب اليمني بأكمله الذي لا يقبل التشكيك في انتمائه ولو كان عن طريق تسمية حزب أو جماعة باسم يدّعي الجميع امتلاكه»[١٢]. ذلك لأن منتسبي حركات الإسلام السياسي في اليمن لا يتميزون من غيرهم من منتسبي الأحزاب اليسارية أو

---

(١١) عبد الفتاح الحكيمي، **الإسلاميون والسياسة: الإخوان المسلمون نموذجاً** (صنعاء: المنتدى الجامعي، ٢٠٠٣)، ص ٧٠.

(١٢) السقاف، المصدر نفسه، ص ٥٣.

اليمنية بأنماط سلوكية خاصة بهم، فالمرأة في المجتمع اليمني تخضع للعادات والتقاليد نفسها، في الزي الظاهري والحجاب، في كل اليمن. كما أن الرجل العادي لا يختلف في سلوكه الاجتماعي عمّا يميّز المنتمي إلى حزب إسلامي أو حزب علماني، فكلاهما يرتاد المسجد، وكلاهما يتحدث باسم الدِّين، وهذه ميزة لا نجدها سوى في المجتمع اليمني. ولذلك، يمكن القول إن حركات الإسلام السياسي في اليمن هي حركات سياسية وليست اجتماعية وسياسية، والسبب في ذلك، كما أسلفنا، أنه لا يوجد لدى حركات الإسلام السياسي ما يمكن تغييره في المجتمع اليمني، فالشعب محافظ بطبعه.

٢ ـ الجماعات السّلفية

يقسم الباحثون في الشأن السلفي هذا الاتجاه إلى خمسة تيارات:

ـ التيار الجامي أو المدخلي، ويميزه إقراره للأنظمة الحاكمة بالشرعية ووجوب الطاعة التعبدية لها، ويمكن أن ندرج فيه اسم الشيخ المصري أبو الحسن المأربي، صاحب دار الحديث في مدينة مأرب.

ـ التيار المشيخي، ويندرج فيه الشيخ مقبل الوادعي، صاحب معهد دماج في محافظة صعدة، ويتميز بأنه لا يتصادم مع الأنظمة الحاكمة، كما أنه لا يقر لها بالشرعية.

ـ تيار سلفيي جماعة الإخوان المسلمين، ويدخل في إطاره الشيخ عبد المجيد الزنداني، وتميزه المشاركة السياسية والدخول في الحكومات، رغم تحفظه على الديمقراطية، من باب درء المفاسد وجلب المصالح وفقه الواقع.

ـ التيار السروري، نسبة إلى الشيخ محمد سرور، ويميزه تحفظه على شرعية الأنظمة، من دون الدعوة إلى التكفير أو إلى رفع السلاح ضدها. وهو لا يشارك في العملية الديمقراطية باعتبارها مشاركة في التزوير، كون الأنظمة تتحكم في الانتخابات تحكماً كاملاً.

ـ التيار الجهادي، وما يمثّله من دعوة إلى تغيير أنظمة الحكم بالقوة لكونها أنظمة كافرة[١٣].

---

(١٣) عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٧٣.

أما السّلفية في اليمن، فقد ظهرت على يد الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، وذلك بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٠، حسب أغلب التقديرات[١٤]، بعد أن أُبعد من السعودية بسبب اشتراكه بتاريخ ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩ في أحداث الحرم المكي التي احتل خلالها جهيمان وأتباعه الكعبة الشريفة.

يقول الوادعي عن نفسه، بعد عودته إلى اليمن: «وبعد هذا، مكثت في مكتبتي، وما هي إلا أيام فإذا ببعض الإخوة المصريين يأتون إلينا، ففتحنا دروساً في بعض كتب الحديث وبعض كتب اللغة، وبعد هذا ما زال طلبة العلم يفدون من مصر ومن الكويت ومن أرض الحرمين ونجد، ومن عدن وحضرموت ومن الجزائر وليبيا ومن بلجيكا ومن كثير من البلاد الإسلامية وغيرها»[١٥].

كان الوادعي (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٠) قد هاجر من اليمن إلى السعودية للعمل، واستغرق وقتاً طويلاً قبل أن يصبح الداعية الأول للسلفية في اليمن. يكتب عنه فرانسوا بورغا: «خلف الواجهة المذهبية لسلفية مقبل، من المهم أن نُظهر أهمية دور المتغيّرات الاجتماعية والسياسية العادية التي تسهم في فهم مثل هذا المسار. ومن دون أن ننكر الجزء العائد لاستقلال النشطاء الإسلاميين، يجب أخذ هذا المزيج المعقّد من الحوافز الشديدة الدنيوية في الحسبان بشكل منهجي، لنفسر مساراتهم المتمايزة، كما كنا لنفعل من أجل أي من نظرائهم ضمن سياقات سياسية أخرى»[١٦].

فمسار الوادعي ليس مساراً إسلامياً سلفياً فحسب، بل إن الوادعي كان ذا انتماء طائفي إلى الزيدية، ويُعتبر من طبقة اجتماعية دنيا نسبياً، فهو رجل قبيلة عادي من الشريحة الثالثة اجتماعياً، حسب التقسيم القبلي في اليمن. وقد سعى في اليمن، من دون نجاح، إلى تسلّق درجات الشرائح الاجتماعية والمهنية في بيئته اليمنية وفي السعودية.

لم يكن التزامه الأول في صباه سياسياً ولا أيديولوجياً، بل كان مهنياً إلى حد بعيد؛ فهو، شأنه شأن الآلاف من اليمنيين، قصد العربية السعودية للعمل

(١٤) الحكيمي، **الإسلاميون والسياسة: الإخوان المسلمون نموذجاً**، ص ١٧.

(١٥) محمد عبد الصمد الهجري، **السّلفية المعاصرة في اليمن: التكوين والصيرورة** (بحث مخطوط)، ص ٥.

(١٦) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ترجمة سحر سعيد (دمشق: دار قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٤٠.

فيها وكسب العيش، لكن زيديته وضعته في موقف خطر إزاء قوانين السعودية، فكان ثمن الاندماج في المحيط يمر عبر تخلّيه عن انتمائه الطائفي الأصلي، إذ اعتنق المعتقدات الوهابية السائدة في السعودية، وأنجز في نهاية السبعينيات مساره نحو السّلفية.

ورغم ذلك، ونظراً إلى أنه من بلد زيدي، كانت شرعية وجوده في السعودية محل شك حين عاد إليها للعمل، حيث حاول تدريس القانون الإسلامي إلا أن لجنة تحقيق شككت في سلامة معتقده، وتم استجوابه بشكل خاص في ما يتعلق بطريقة رفع الأذان للصلاة، وجواز الصلاة مع انتعال الحذاء، فكان يؤكد قائلاً: أنا سنّي وأفكر مثلكم. ومن حينها حارب الشكوك التي كانت تعوق مهنته بنوع من المزايدة المبالغ فيها لمعاداة الزيدية، فانتقل من انتمائه إلى الزيدية إلى الانتماء إلى السّلفية السعودية، متحالفاً مع الإخوان المسلمين في اليمن، حيث كان له حيالهم موقف مزدوج. وقد قال إن بعض أساتذته السعوديين حذّروه من تسليم مصيره إليهم، لكن ذلك لم يمنعه من التعاون معهم؛ إذ كانوا في وقت وصوله إلى اليمن حلفاء للسلطة، فأسندوا إليه إدارة أحد المعاهد ـ التي سبق للإخوان أن أنشأوها في صعدة ـ وذلك بمباركة من السلطة في صنعاء[١٧].

وبذلك، ظهر مشروع الإحياء السلفي في حالة تمدد وموازاة مع مشروع المعاهد العلمية، التي لم تغفل عنها عيون السلطة ووضعتها تحت مراقبة الأجهزة الخاصة، بل سيطرت ـ كما يبدو ـ على إداراتها[١٨].

وقد نجحت السلطة في دق إسفين بين قيادتي الحركة الإسلامية ـ الإخوان والسّلفية ـ رغم أن كلتيهما مدعومة من العربية السعودية[١٩]. ولما شعر الإخوان أن الوادعي من الطينة القاسية غير المطواعة، حسب تعبير الشيخ عائض مسمار، «شعروا أنه على غير ما يريدون، فبدأوا ينظمون الطلاب على عادتهم سراً، وجعلوا على المعهد مديراً دون أن يدري الشيخ مقبل. ثم ما لبث هذا السر إلا فترة

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(١٨) الحكيمي، **الإسلاميون والسياسة: الإخوان المسلمون نموذجاً**، ص ١٨؛ إذ ينقل أنه بتاريخ ٢٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨، قال محمد قحطان رئيس الدائرة السياسية في التجمّع اليمني للإصلاح في محاضرة له عُقِدَت في صنعاء ونظّمها مركز دراسات المستقبل في فندق حدة، إن ٩٠ بالمئة من إدارة المعاهد العلمية تتبع للأمن السياسي، أي لجهاز المخابرات في اليمن.

(١٩) Dekmejian, *Islam in Revolution-Fundamentalism in the Arab World*, p. 114.

ثم انكشف، فلما عرف الشيخ غضب غضباً شديداً وطرد ذلك المدير، وبدأت بيننا وبين الإخوان الحساسية فأخرج الشيخ مقبل كتاب **المخرج من الفتنة**»[٢٠].

وكان هذا مبتدأ انفصاله التدريجي عن جماعة الإخوان ومحاربته لهم ولقبولهم التعاون مع النظام اليمني في عهد علي عبد الله صالح، مطلقاً عليهم لفظ «الإخوان المفلسين» بعد أن أصبحوا في نظره مثلهم مثل أي كافر، أو يكادون.

يقول عن الإخوان المسلمين في كتابه **الباعث على شرح الحوادث**: «وقد كنت أقول إن الإخوان المسلمين مفلسون في السياسة، والآن مفلسون في الدِّين أيضاً، فالذي يتلوّن وينصر الديمقراطية ويدافع عنها مفلس في الدّين، فمن عرف الديمقراطية ورضي بها فهو كافر، لأن معناها لا حكم للكتاب والسنّة بل الحكم للشعب، فالشعب يحكم نفسه بنفسه، وقد شملت الشروط المكفرة لأنهم قد عرفوها وإن يكونوا غير مكرهين»[٢١].

كان الباعث على تبديل موقفه حججاً دينية أسقطت جميع التجديدات للقراءة الدينية للإخوان المسلمين، واعتبرها بدعة، فبدخول الإخوان المسلمين الانتخابات، اتُّهموا بتغذية تقسيم الجماعة إلى أحزاب، وبالتالي تجزئتها ثم تحويلها إلى فتنة. وإلى جانب دوافعه الدينية، هناك دوافع أعمق، منها دوافع قومية واجتماعية؛ فالإخوان المسلمون لديهم في المعاهد مدرسون مصريون وسوريون سمّاهم «الحمير ذوي العمائم»، واعتبر ذلك أمراً يضر بالنخبة الدينية المحلية، وكان الإخوان المستورَدون هدفاً لانتقادات من جانبه لا تخلو من غيرة حِرَفية وقومية، إذ اتّهمهم بأنهم من أفسد الإخوان المسلمين في اليمن، وأنهم انتهازيون يتظاهرون بالانضمام بحماسة إلى الإخوان المسلمين ليكسبوا ثقة مديري المعاهد، ويحافظوا على عملهم ليصبحوا سنّة بين السنّة وشيعة بين الشيعة، وحتى صوفيين بين الصوفية، رافضاً أن يكون اليمنيون أذيالاً للمصريين والسودانيين الذين يرسخون لديهم المبادئ التي سبق أن رفضها الشباب المصريون[٢٢]. وفي ما سبق من قول نزعة الوادعي القومية الواضحة، وإن كانت مستورة بغطاء ديني.

---

(٢٠) الهجري، **السّلفية المعاصرة في اليمن التكوين والصيرورة**، ص ٦.

(٢١) عبد الله هاشم السياني، **الإخوان المسلمون والسلفيون في اليمن** (صنعاء: مركز الرائد للدراسات والبحوث، ٢٠٠٢)، ص ١٠٠.

(٢٢) بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ص ٤٠.

لكن رغم الصراع الظاهر بينه وبين الإخوان، فإن مشروعه كان مكمّلاً لمشروع الإخوان، مع اختلاف المناهج؛ فمنطقة صعدة تمثّل تاريخياً معقل المذهب الزيدي، والهادوي منه على وجه الخصوص، الذي لم يعترف جزء من علمائه بشرعية السلطات الحاكمة. ومعلوم أن الجذور الفكرية والعقائدية للسلفية الوهابية هي المذهب الحنبلي الذي غالباً ما يدخل في صراع مع أغلبية المذاهب الدينية وحركة الإخوان المسلمين، متأثراً بهذه الأفكار تأثراً كبيراً، سواء بسبب مؤلفات سيد قطب، المتأثر بأبي الأعلى المودودي، أو حتى بسبب قرب اليمن الجغرافي من معقل الحركة الوهابية في السعودية وتأثير هذه الحركة المباشر في الصراع الديني في اليمن؛ فنظرية السّلفية بشأن التاريخ تتمحور حول المثال أو العصر الذهبي الذي يحاولون إحياءه بعيداً عن المجتمع والتاريخ[٢٣].

وظلت السّلفية كمنهج تعتمد على عزل الدِّين عن الحياة السياسية، رافضة الدستور والانتخابات والأحزاب والجمعيات، وداعية في الوقت نفسه إلى طاعة ولي الأمر المتمثّل في رئيس الجمهورية، وهو ما شكّل تناقضاً صارخاً في منظومتها الفكرية؛ فهي من ناحية، لا تعترف بالانتخابات، ومن ناحية أخرى تدعو إلى طاعة ولي الأمر الذي أتى بدوره إلى السلطة بالانتخابات، ولكن هذا الأمر يفسَّر بأنه محاولة لعدم الاصطدام بالسلطة القائمة في وقت مبكر. كما يُفسَّر بأنه ليس خوفاً من الديمقراطية بحد ذاتها بل هو خوف «من المشروع الذي تحمله الأهداف الغربية وليس الديمقراطية»[٢٤].

وبدأ منذ عام ١٩٩٢ الافتراق الكبير بين السلفيين والإخوان المسلمين، فهاجم الشيخ الوادعي، المنتمي إلى التيار المشيخي في السّلفية، حزب الإصلاح، وذلك عبر رئيس مجلس الشورى فيه الشيخ عبد المجيد الزنداني، رغم كون الأخير سلفي النزعة ومصنّفاً بأنه من «سلفيي جماعة الإخوان المسلمين»، مثله مثل الشيخ عمر الأشقر في الأردن والشيخ عصام البشير في السودان[٢٥]. وفي هذا الصدد، يقول الوادعي في كتابه **تعزيز البركان لنسف جامعة الإيمان**: «وقد كانوا بالأمس يقولون وينشرون بين الناس مقبل بن هادي

(٢٣) Gilles Kepel, *The Roots of Radical Islam*, translated by Jon Rothschild (London: Saqi, 2005), p. 235.

(٢٤) John L. Esposito and James P. Piscatori, «Democratization and Islam,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Sumner 1991), p. 17.

(٢٥) عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٢٧٤.

يكفّر الزنداني. أنا كنت أقول في ذلك الوقت أنا ما أكفّره لكنني أقول إنه دجّال من الدجاجلة، فليبلغ الشاهد الغائب حتى يرجع إلى الله ويقول أنا بريء من الديمقراطية»(٢٦). ثم جرّد حملة تحريض خطابي متواصل ضد الإخوان وضد السلفيين الذين قبلوا الدخول في العملية السياسية، كأعضاء جمعية الحكمة اليمانية، التي قدمت مجموعة من مرشحيها للانتخابات عام ١٩٩٧ من دون أن تنشر صوراً لهم بدعوى أنها حرام، وكان ذلك مفاجأة للحركات السياسية الإسلامية وغير الإسلامية.

وفي عام ١٩٩٧ حدث تطور فكري لدى التيار السلفي المتشدد، ممثَّلاً في الشيخ الوادعي، إذ سعى لدى السلطات إلى إصدار فتوى تبيح الانتخابات مقابل عدم قبول السلطات ترشيح النساء، وكذلك عدوله عن تحريم قيام الجمعيات عبر قيامه بتأسيس جمعية البر والتقوى. والملاحَظ أن تيار الإحياء السلفي بدأ ينتقل بكل تياراته من فقه الدِّين إلى فقه الواقع المرفوض عندهم، ابتداءً بخطوات متأنية وغير معلنة(٢٧). ويفسّر الأمر بأنه محاولة من قِبل هذه التيارات السّلفية للحلول مكان التيارات الإسلامية الأخرى، واستثمار للشعور المعادي للغرب، وفي ذلك يقول د. برنارد لويس: «إن الشعور المعادي للغرب لدى المتشددين من المسلمين ينبثق جزئياً من اختلاف وجهات النظر إزاء فصل الدِّين عن الدولة، والخشية من أن تتسرب القيم الغربية إلى المجتمعات الإسلامية»(٢٨).

ولفهم المنافسة الداخلية للتيار الإسلامي في اليمن بين السّلفية والإخوان المسلمين، نعتقد أنها ترجع في الأساس إلى أن على الرغم من تاريخ الإخوان المسلمين الطويل في التعاون مع النظام والدفاع عنه في مناسبات كثيرة، فإنهم رفضوا الانصهار كلياً داخله، محتفظين بخصوصيتهم، ابتداء من انتقال عبد الملك منصور، أمين عام تنظيم الإخوان في فترة الثمانينيات من القرن العشرين، إلى حزب المؤتمر الشعبي العام، وفصله من قِبل مرشد الإخوان ياسين عبد العزيز، في حادثة مثّلت أول محاولة للنظام لتقسيم المعسكر الإسلامي.

---

(٢٦) السياني، **الإخوان المسلمون والسلفيون في اليمن**، ص ١٠١.

(٢٧) لتفصيل أكثر، انظر: الحكيمي، **الإسلاميون والسياسة: الإخوان المسلمون نموذجاً**، ص ٢١.

(٢٨) Bernard Lewis, «Islamic Movement,» *Middle East Insight* (4 November 1984), p. 20.

وفي إطار هذه المحاولات، أبرم الوادعي اتفاقاً مع النظام، بادئاً معه تعاوناً طويلاً متعدد الأشكال، في حين أنه انتقد الإخوان بشدة، مهادناً عبد الملك منصور الذي انضم إلى حزب الرئيس. وفي الوقت نفسه، شكّل السلفيون السلاح الانتخابي المفضَّل للنظام ضد الإخوان، فقاموا بإصدار الفتاوى التي تحرّم المشاركة في الانتخابات، وتوجب طاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه حتى بالانتخابات، وهو ما أوجد في وسط الإسلاميين ثلاثة معسكرات، موالية للرئيس أو معارِضة له وممتنعة عن المشاركة في الانتخابات، وهي كلها متأثرة بالقدر ذاته الذي تأثرت به المعارضة الانتخابية للرئيس[٢٩].

أما رؤية السّلفية للمكوّنات الدينية الأخرى في المجتمع اليمني، فكانت سلبية بالمطلق. يقول الوادعي في معرض ردّه على سؤال حول معنى الشيعة في كتابه **المصارعة**: «وأول من بدأ التشيع وأظهره هو عبد الله بن سبأ اليهودي من يهود صنعاء، فالتشيّع يُعتبر بدعة ويُعتبر دخيلاً على الإسلام لأن الله سبحانه وتعالى نهانا عن هذا، فالتشيّع ضرر عظيم دخل على المسلمين وبلاء كبير بسبب التشيّع»[٣٠]. والسلفيون عامة يقولون بكفر الشيعة، ويعتبرونهم متعصبين لمذهبهم، وأنهم إحدى الفرق المبتدعة، فادّعاء العصمة للإمام وغيبة الإمام الثاني عشر والرجعة هي ارتداد عن دين الإسلام[٣١].

وبالنسبة إلى رؤية السّلفية للزيدية والأحناف، وهما من المذاهب الموجودة في اليمن، فيقول في كتابه **صعقة الزلزلة**: «في اليمن الأعلى أفسدهم المنتسبون إلى علي بن أبي طالب (رضي الله عنه). منذ خروج الهادي يحيى بن الحسين دخل على اليمن التشيع والاعتزال وسفك دماء اليمنيين منذ خرج من الناس شيعة اليمن يعتبرون مرقاً ففي العقيدة سرقوا عقيدتهم من المعتزلة المبتدعة وفي الغلو من التشيع سرقوها من العراق، وفي العبادات والمعاملات من الفقه الحنفي وهو أبعد المذاهب الأربعة عن السنّة»[٣٢]. وعن الصوفية، التي هي مكون أساسي في النسيج الديني في المجتمع اليمني، يقول: «القصد أنك إذا نظرت إلى أحوال الصوفية وجدتها تشبه أحوال النصارى وأحوال الزنادقة وأحوال الملحدين، . . .

---

(٢٩) بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ص ٤٥.

(٣٠) السياني، **الإخوان المسلمون والسلفيون في اليمن**، ص ١١٠.

(٣١) عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٢٩٧.

(٣٢) السياني، المصدر نفسه، ص ١١١.

وفي أشعارهم الكفر البواح»[٣٣]. ثم يقول عن الإسماعيلية: «ماذا أقول من أجل طائفة ملحدة في مجتمعنا الإسلامي لم تزل متربصة بالمجتمع الإسلامي الدوائر، تلكم الطائفة الملحدة التي يجادل عنها البعض، لا تؤمن بكتاب الله ولا تؤمن بالبعث ولا تؤمن بالنشور»[٣٤]. وعن المذهب الجعفري (الاثني عشري) يقول: «ثم ينبغي أن يعلم أنهم لا يؤمنون بقرآننا الذي بين أيدينا ولا بسنّة رسولنا التي بين أيدينا فهم يريدون القدح في ديننا»[٣٥].

أ ـ أهم مراحل الحركة السّلفية

(١) مرحلة التأسيس ما قبل الوحدة اليمنية عام ١٩٩٠: ظلت الحركة السّلفية منذ تأسيسها عام ١٩٧٩ وحتى عام ١٩٩٠ معتمدة على التربية الدينية، منغلقة على ذاتها في محافظات محدودة وإن كانت تقوم ببعض ما يسمّى رحلات التبليغ الديني، التي كانت محصورة بشكل كبير في محافظة صعدة، حيث مدينة الشيخ مقبل الوادعي ومسقط رأسه ومناصريه من قبيلته، ولم يكن لها أي تأثير في الأحداث أو أي وجود يذكر، إذ جعلت أولوياتها في العمل الإسلامي «التصفية» و«التربية»: «التصفية الشاملة في العقيدة وفي المناهج العلمية والعملية، وفي الخطب والمواعظ، في الكتب والمؤلفات، وفي الصفوف، وغير ذلك، والتربية على الإسلام المصفّى ممّا ألحق به الجاهلون أو الحاقدون ـ حسب تعبيرهم»[٣٦]. ويرى أحد الباحثين أن مراد السلفيين بالتصفية هو: «فصل الأحاديث الضعيفة عن الصحيحة»[٣٧].

وكانت أول رحلة تبليغ موسعة ومنظمة لنشر الدعوة في أرجاء اليمن في عام ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، أيام الزلزال الذي ضرب ذمار[٣٨]، حيث تم استغلال

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣٦) أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل السليماني، **السراج الوهاج بصحيح المنهاج**، فقرة ٢٠٩، ص ١٠٤، و**الفرقان** (ذي الحجة ١٤١٧هـ-نيسان/ أبريل ١٩٩٧م)، ص ٤٠ ـ ٤١، نقلاً عن: الهجري، **السّلفية المعاصرة في اليمن التكوين والصيرورة**، ص ٥.

(٣٧) صادق أمين، **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية** (عمّان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٧٨)، ص ٧٣، نقلاً عن: الهجري، المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٨) عايض بن علي مسمار، «نبذة مختصرة عن تاريخ الدعوة السّلفية. . .» ص ١٧، نقلاً عن: الهجري، المصدر نفسه، ص ٦.

الحدث لوعظ الناس بخطاب يتضمن الدعوة إلى المنهج السلفي. وواصلت الرحلة طريقها نحو إب وتعز، وانضمت إليها مجموعة من الشباب الذين التحقوا بمركز الشيخ الوادعي في دماج. وأتى أناس من مصر ممن سمعوا الشيخ هناك، واضطرتهم الظروف السياسية إلى مغادرة بلادهم(٣٩).

وقد تميزت هذه المرحلة بالتعايش مع جميع فئات المجتمع، إذ لم يبرز لدى السّلفية أي اهتمام أو اتجاه لتخطئة المذاهب الأخرى، ولا ميل نحو التقشف والاستيلاء على المساجد، أو محاولة إظهار الناس بأنهم ليسوا سوى مبلغين باسم الدِّين ولا دخل لهم بالمذهبية المنبوذة، وهو ما أوجد نوعاً من القبول الحذر من مختلف المذاهب الإسلامية.

(٢) مرحلة الوحدة اليمنية ١٩٩٠، حتى وفاة مؤسس الحركة السّلفية في اليمن عام ٢٠٠٠: كانت الوحدة اليمنية في العام ١٩٩٠ حدثاً بارزاً غيّر الكثير من المعادلات داخل المجتمع اليمني، لأنها فتحت اليمن على آفاق واسعة، إذ دمجت بين مكوّنين شبه مختلفين في النظام السياسي؛ ففي ما سمّي الجنوب، كان نظام حكم ينتهج النظام الاشتراكي ويحارب القبيلة ويهمش رجال الدين ويحرمهم حرية الحركة، بينما كان في ما سمّي الشمال نظام حكم تقليدي مدعوم من النظام الرأسمالي ومتحالف مع القبيلة ومع رجال الدِّين، بل كان دولة شبه دينية، وكان هناك تعليم رسمي منقسم بين تعليم عادي، وتعليم ديني تحت إشراف جماعات الإخوان المسلمين والسّلفية.

وفي ظل هذه الأجواء، حدثت الوحدة اليمنية، واتفق الحزبان عند توقيع مذكرة الوحدة التعددية السياسية والدينية والفكرية، وهو ما أوجد في اليمن حراكاً ديمقراطياً حقيقياً لأول مرة.

عند هذه النقطة بدأت تتضح مواقف جميع الحركات الإسلامية في اليمن، فبينما اصطفت جماعة الإخوان المسلمين والجماعات السّلفية ضد الوحدة ودستور دولة الوحدة، وقفت الحركات الإسلامية الأخرى، التي تمثّل المذهبين الزيدي والشافعي، مع الوحدة ومع دستورها الذي يضمن لها حرية تعليمها

---

(٣٩) عايض بن علي مسمار، «نبذة مختصرة عن تاريخ الدعوة السّلفية. . . ،» ص ١٧، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٦.

الديني وتمثيلها السياسي، ووصل الأمر لدى التيار السلفي إلى أن جعل تقليد أحد المذاهب الأربعة كفراً[٤٠].

وفي ظل هذا الاحتدام، أصدر الشيخ مقبل الوادعي فتواه الشهيرة التي كانت موقفاً شفوياً رافضاً للوحدة اليمنية ثم طُبعت بعد ذلك تحت عنوان «فتوى في الوحدة مع الشيوعيين». وقد سُئل عن الحكم على هذه الوحدة، فأجاب قائلاً: «هذه الوحدة الحكم عليها أنها كفر...»[٤١]، وقال في موضع آخر: «الوحدة اليمنية باطلة»[٤٢]، و«من رضي بالوحدة فهو كافر بل مرتد»[٤٣]، و«الوحدة كفر وكل شرّ في اليمن سببه الوحدة»[٤٤].

ويعود السبب الرئيسي في ذلك إلى أن التعليم الديني قبل الوحدة كان مقصوراً على الإخوان المسلمين والسّلفية، وبعد الوحدة تمكّنت المذاهب الأخرى، كالزيدية والشافعية والصوفية، من فتح مراكز دينية لتلقين أتباعها تعاليم مذاهبها، وهو ما أفقد الإخوان والسّلفية ميزة مهمة كانت في أيديهم، إضافة إلى تمكّن المذهب الجعفري من الدخول إلى اليمن ووضع موطئ قدم له في بعض المحافظات.

أما موقفهم من الانتخابات النيابية عام ١٩٩٣ فلم يكن بعيداً عن موقفهم من الوحدة اليمنية، حيث ألّف الشيخ السلفي محمد بن عبد الله الإمام كتاباً بعنوان **تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات**، وقال إن «الانتخابات داخلة في الإشراك بالله»[٤٥]. بل جعلت السّلفية موضوع الانتخابات محوراً لأصل الولاء والبراء في الإسلام، والحكم على الجماعات الإسلامية الأخرى. ومن تلك

(٤٠) مقبل بن هادي الوادعي، **قمع المعاند وزجر الحاقد الحاسد** (دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣)، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨، نقلا عن: المصدر نفسه، ص ٧.

(٤١) مقبل بن هادي الوادعي، **فتوى في الوحدة مع الشيوعيين** (دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣)، ص ٣٣، نقلا عن: المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٢) مقبل بن هادي الوادعي، «غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة: الجزء الأول،» ص ٣٥٤، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٣) مقبل بن هادي الوادعي، **تحذير ذوي الفلاح من طاغوتية الإصلاح** (دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣)، ص ٧، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٦.

(٤٤) مقبل بن هادي الوادعي، **الديمقراطية كفر** (دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣)، ص ١٧، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٥) محمد بن عبد الله الإمام، «تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات،» ص ٣٩، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨.

المقالات ما قاله الشيخ مقبل الوادعي عن الديمقراطية بأنها كفر(٤٦)، وأن من رضي بالديمقراطية فهو كافر(٤٧)، وعن الانتخابات بأنها كفر وطاغوت(٤٨)، والذي يدعو إلى الانتخابات ضال وفاسق(٤٩)، وعن التعددية بأنها طاغوتية(٥٠)، وأن من يناصر الحزبية في اليمن سفيه(٥١)، وقال بالحكم على هذه الحزبية أنها تُعتبر كافرة(٥٢).

ويقول الشيخ السلفي يحيى الحجوري ـ خليفة الوادعي ـ في كتابه الموجّه إلى الأطفال والناشئة والمؤلّف على هيئة أسئلة وأجوبة، والموسوم بـ **المبادئ المفيدة في التوحيد والفقه والعقيدة**: «إن الديمقراطية شرك أكبر والدليل قوله تعالى: ﴿**إن الحكم إلا الله**﴾(٥٣) وقوله: ﴿**ولا يشرِكُ في حكمه أحداً**﴾(٥٤)، . . فإذا قيل لك: ما حقيقة الانتخابات، فقل: هي من النظام الديمقراطي المنابذ لشرع الله وهي تشبّه بالكفار»(٥٥).

ويرى الباحث الفرنسي بورغا، المدير السابق للمعهد الفرنسي للعلوم الاجتماعية ـ صنعاء، أن «السلفيين بعد حرب صيف ١٩٩٤ أصبحوا السلاح المفضّل للنظام في اليمن ضد الإخوان»، ويشير بورغا إلى أن الشيخ مقبل الوادعي منع أتباعه من المشاركة في العملية الانتخابية «ليساهموا بذلك في تقسيم الناخبين الإسلاميين ليس فقط إلى معسكري (سلطة ومعارضة) ولكن إلى ثلاثة، لأن المعسكر المقاطع يقلل بالقدر ذاته من نجاح المعارضة لحزب الرئيس»(٥٦).

---

(٤٦) مقبل بن هادي الوادعي: **الباعث في شرح الحوادث** (صنعاء: دار الحرمين، ١٩٩٩)، ص ١٣؛ **الديمقراطية كفر**، و«غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة،» ج ٢، ص ٤١٢، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٧) الوادعي، **الباعث في شرح الحوادث**، ص ١٨، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٨) الوادعي، «غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة،» ج ١، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٩) الوادعي، «غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة،» ج ٢، ص ١٥٣، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٠) الوادعي، **الديمقراطية كفر**، ص ٢٠، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨.

(٥١) الوادعي، **الباعث في شرح الحوادث**، ص ١٣، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٧.

(٥٢) الوادعي، **فتوى في الوحدة مع الشيوعيين**، ص ٣٧، نقلا عن: المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٣) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٥٧.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٦.

(٥٥) يحيى بن علي الحجوري، **المبادئ المفيدة في التوحيد والفقه والعقيدة** (صنعاء: دار الآثار، [د. ت.])، ص ٢٩ ـ ٣٠، وللمزيد من النقولات والمواقف، انظر: محمد عبد الصمد الهجري، «قراءة في مشروع المعترك السلفي للانتخابات القادمة،» **البلاغ** (اليمن)، الأعداد ٦١٩؛ ٦٧٠ و٦٧٦ ـ ٦٧٨.

(٥٦) بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ص ٤٥.

وأبرز ما قاله الشيخ الوادعي: «إن رئيس الحكومة لا بد أن يكون قرشياً، وأن هذه الكلمة (الأئمة من قريش) تكسر رؤوس حكامنا كلهم»[٥٧]، وكان هذا مخالفاً كلياً لسياسة المداراة التي اتّبعها في الثمانينيات من القرن العشرين.

وكانت مواقف السّلفية من الإخوان المسلمين في فترة التسعينيات هي الأبرز؛ إذ تم إخراج مئات الأشرطة وعشرات الكتب في تكفير الإخوان، والتحذير منهم، ومهاجمة علمائهم بوصفهم الخطر الأبرز على الإسلام. وقد جاء ذلك في كتاب الوادعي **تنبيه ذوي الفلاح من طاغوتية الإصلاح**[٥٨]، وفي كتاب إحدى طالباته التي ردّت على رئيس مجلس شورى الإصلاح الشيخ عبد المجيد الزنداني تحت عنوان **تحذير الفتاة العفيفة من تلبيسات الزنداني الخبيثة**[٥٩].

توفي مقبل الوادعي في تموز/يوليو ٢٠٠٠، بعد أن تصالح مع النظام السعودي الذي يسّر له إقامة للعلاج في الولايات المتحدة الأمريكية. ويمكن القول إنه كان بالنسبة إلى أنظمة شبه الجزيرة العربية حليفاً موضوعياً لها أكثر منه خصماً، وهذا يجعلنا نجزم بنتيجة أن استخدام أيديولوجيا الإسلام في اليمن هو في حقيقة الأمر يعود إلى أسباب سياسية واجتماعية أكثر منها أيديولوجية.

(٣) مرحلة عام ٢٠٠٠: ما بعد وفاة مؤسس الحركة السّلفية في اليمن[٦٠]:

تعرضت السّلفية في اليمن قبل وفاة الشيخ مقبل الوادعي وبعدها لانشقاقات عدة، واحتراب داخلي شديد. ويرجع السبب الأساسي في ذلك إلى اعتماد التيار السلفي عامة، وفي اليمن خاصة، على نزعة الفردية في قيادة العمل الإسلامي بفعل خلفيته الفكرية والعقائدية المتمثّلة في تحريم تكوين الجمعيات والجماعات والأحزاب، بل حتى حرمة مبايعة من يسمّون الأمراء لدى الجماعات الإسلامية

---

(٥٧) الوادعي، «غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة،» ج ٢، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣، نقلاً عن: الهجري، المصدر نفسه.

(٥٨) مقبل بن هادي الوادعي، **البراءة من الحزبية** (دماج ـ صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣)، ص ٥٤، نقلاً عن: المصدر نفسه.

(٥٩) أم سلمة السّلفية، **تحذير الفتاة العفيفة من تلبيسات الزنداني الخبيثة**، إشراف وتقديم مقبل بن هادي الوادعي (صنعاء: دار الآثار، ٢٠٠٠)، نقلاً عن: المصدر نفسه.

(٦٠) نقلاً عن: الهجري، **السّلفية المعاصرة في اليمن: التكوين والصيرورة**، ص ١٤ -١٥، ولمزيد من التفاصيل يراجع المصدر المذكور.

الأخرى، كالإخوان المسلمين. لذلك يقوم الفرد بالدعاء لنفسه وتخطئة الأفراد الآخرين حتى لو كانوا على المنهج الفكري نفسه، وبمحاولة بناء شرعيته ضد شرعية الآخرين حتى لو استدعى الأمر تكفيرهم وتخطئتهم، كما هو حاصل لدى سلفية اليمن. ويمكن رصد ذلك عبر الوقائع التالية:

ـ **الانشقاقات في أثناء حياة الوادعي**: كان من أهم مظاهرها تأسيس جمعية الحكمة اليمانية الخيرية في التسعينيات من القرن الماضي. ويُعتبر مؤسسوها من تلاميذ الشيخ الوادعي الذين اعترضوا على تطرفه، وبدوا أكثر اعتدالاً تجاه التعاطي مع بعض قضايا الخلاف مع الجماعات الإسلامية، وحاولوا التخفيف من لهجة النقد تجاه هذه الجماعات، ومد خيوط التعاون معهم. وقد شاركت الجمعية في انتخابات ١٩٩٣ من خلال دعم مرشحي التجمّع اليمني للإصلاح. ومن مؤسسيها الشيخ محمد المهدي ومن المنضوين تحتها الشيخ عقيل المقطري والشيخ أحمد المعلم، وقد أسسوا مجلتي **المنتدى** و**البيان** اللتين تُعَدان الناطقتين الرسميتين باسم الجمعية. ويُعتبر هذا التيار من التيارات السّلفية المعتدلة التي تؤمن بالعمل السياسي وتنظيم الجمعيات(٦١).

وهناك أيضاً انشقاق كلّ من الشيخ محمد موسى البيضاني والشيخ عبد المجيد الريمي، والانفصال بمركز الدعوة العلمي في صنعاء. وأرجع الشيخ الوادعي أسباب ابتعاد بعض طلابه المستفيدين عنه إلى إجابته عن إحدى الأسئلة(٦٢) وإلى جنوحهم نحو المادة (المال)، وعدم الصبر على الشظف والخشونة في العيش، وتوارد الشبهات عليهم.

ـ **الانشقاقات بعد وفاة الوادعي**: الاختلاف مع أبي الحسن المأربي، وهو مصري الأصل يمني الجنسية، والانتهاء بتبديعه بعد تدويل قضيته(٦٣)، فقد بدعته «السّلفية المدخلية» في السعودية، فانشق ورحل وثبتت السّلفية معه،

---

(٦١) فارس السقاف، **اليمن والإرهاب: قبل أحداث ١١ سبتمبر وما بعدها** (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر؛ مركز دراسات المستقبل، ٢٠٠٣)، ص ٣٣.

(٦٢) شريط صوتي بعنوان: «الأسئلة الجيولوجية من الجامعة اليمنية» للشيخ مقبل عبد الهادي الوادعي في ٧ ربيع الآخر ١٤١٧هـ، السؤال الحادي والعشرون، نقلاً عن: الهجري، المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٦٣) محمد عبد الصمد الهجري، «تدويل الخلافات السّلفية ومحاولة فكّ الارتباط،» **البلاغ**، والقصد بالتدويل تعميم الاتهامات ضد الشخص في كل محافل السّلفية وكل دول العالم الإسلامي المتواجدة فيها السّلفية، وخاصة في السعودية والكويت.

وأسس جمعية التقوى، وعقد تصالحاً منهجياً مع جمعية الحكمة الخيرية. وقد اتفقت الشخصيات الواردة في وصية الشيخ الوادعي على تبديعه في بيان منشور. ولم يشفع لأبي الحسن أنه كان إحدى الشخصيات الواردة ذكرها في الوصية، كونها جميعاً أعضاء مجلس شورى الجماعة. وقد كان نتاج المساجلات في هذا الاختلاف كبيراً جداً، إذ بلغ عدد أشرطة أبي الحسن قرابة ١٢٤ شريطاً، إلى جانب كتاب ضخم من مجلدين، عدا المطبوعات الأخرى والأوراق والملازم. هذا من طرف، فما بالكم إذا ضممنا إليه نتاج الطرف الآخر.

وقد دافعت مجموعة من المشايخ وطلاب العلم عن أبي الحسن في منشور ورقي بعنوان «براءة الذمة»[٦٤] وقّعه أكثر من خمسين شخصاً منهم. ووقف الاتجاه العام للسلفية ضدهم بقيادة الشيخ الحجوري، وتم تبديعهم وإلحاقهم بأبي الحسن في الحكم هجراً وتبديعاً. وردّ الشيخ نعمان الوتر على الشيخ الحجوري في سلسلة من الأشرطة والملازم. واختلف الشيخ الحجوري مع الشيخ صالح البكري، وصدر عدد من الردود المتبادلة في أشرطة وملازم وأوراق وقصائد منشورة.

واختلف الشيخ الحجوري مع الشيخ عبد الرحمن مرعي العدني، أحد أعضاء مجلس شورى الجماعة وإحدى الشخصيات المذكورة في وصية الوادعي، ومع أخيه عبد الله مرعي عدني، صاحب مركز علمي في المكلاّ، وتم إعلان المفاصلة معهما ومع أتباعهما وإلحاقهم بركب الحزبيين، أي التجمّع اليمني للإصلاح الذي يؤمن بالحزبية.

واختلف الشيخ الحجوري مع الشيخ محمد عبد الوهاب الوصابي، أحد أعضاء مجلس شورى الجماعة وإحدى الشخصيات المشهورة والمذكورة في وصية الشيخ الوادعي، وذلك لمحاباته الشيخ عبد الرحمن العدني والوقوف في صفه. والاختلاف الأخير مع الشيخ ياسين العدني الذي تم إلحاقه بركب من سبقه.

وهذه الاختلافات أنتجت انشقاقات، ولم تحسم فيها عملية الفرز

(٦٤) انظر في: مسمار، «نبذة مختصرة عن تاريخ الدعوة السّلفية. . .» ص ٤٦ ـ ٥٠، نقلاً عن: الهجري، المصدر نفسه.

والتصنيف، وقد أضحت السّلفية في اليمن في نشاط انشطاري متسلسل لا يكاد يتوقف حتى يبدأ من جديد.

ب ـ أسباب الاختلافات ومواضيعها داخل التيار السلفي(٦٥)

(١) الاختلاف حول التعامل مع الجماعات والأحزاب الإسلامية: حيث إن التحزّب وتعدّد الجماعات محرّمان لدى التيار السلفي، الذي يعتبر أن من غير الممكن اعتبار حركة الإخوان المسلمين تعبيراً عن الإسلام، وأن استخدام مصطلح الجماعة الإسلامية بدعة، فلا يصح لجماعة ما أن تصف نفسها بأنها مسلمة. وقد نتج هذا الأمر من تبنّي التيار السلفي منهج الجرح والتعديل في علم الحديث، وهو المنهج الذي طبّق على الجماعات المخالفة للمنهج السلفي. وفي المقابل برز بعض الشيوخ، وهم من طلاب الشيخ الوادعي، يرفضون هذا المنهج، ويعتبرون جماعة الإخوان المسلمين محقين في منهجهم وسلوكهم، ولا داعي لتكفيرهم وجرحهم.

(٢) الاختلاف حول شرعية العمل التنظيمي وتأسيس الجمعيات الخيرية: فقد حرّم الأب المؤسس للتيار السلفي في اليمن قيام البعض بتأسيس الجمعيات الخيرية المدعومة من بعض المؤسسات السّلفية والجمعيات في دول الخليج العربي، بينما قام بعضها الآخر بالدخول في هذا المجال وتأسيس الجمعيات، فحدث الانشقاق بينهم، واعتبرهم الشيخ الوادعي ذوي ولاء ضيق ولصوصاً ومختلسين للأموال.

(٣) الاختلاف حول عملية الجرح والتعديل: انقسم التيار السلفي إلى اتجاهين: اتجاه يرى أن عملية الجرح والتعديل والنقد هي تصحيح وليست هدماً، وأنه يجب ربطها بظروف النشأة، والنظر في جدوى الاستمرار في حال زوال الدواعي والمسوغات الموضوعية والموازنة في عملية النقد، بينما يرى اتجاه آخر أنها بدعة الموازنات، وأنه يجب تطبيق قاعدة الجرح والتعديل كما طبقها السلف من دون أي اعتبارات أخرى.

(٤) الاختلاف حول جرح بعض العلماء والدعاة في الساحة الإسلامية: ازدادت الأشرطة التي تحوي كلاماً يتناول شخصيات بارزة من العلماء والدعاة في الساحة الإسلامية، بلغ عددها أكثر من ٢٠٠ شخصية من مختلف المذاهب

---

(٦٥) لتفاصيل أكثر، انظر: الهجري، المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

والأحزاب والتيارات، وهو ما أدى إلى دعوة بعض تلامذة الشيخ الوادعي إلى ضرورة ترشيد الخطاب، وعدم الإسراف في سب ولعن من اختلف في الرأي معهم، فانشقت الحركة السّلفية إلى شقين: شق يرى شرعية النصح والزجر والتحذير من دعاة التلبيس والتغرير، وشق آخر يرى الاعتدال في هذا الجانب وعدم المبالغة فيه.

ثانياً: البُعد الفكري الأيديولوجي لحركات الإسلام السياسي في اليمن

يمكن القول إن هذا البُعد هو في الأساس متجذر في الفكر الإسلامي، ولا أدل على ذلك من حركة الخوارج أيام الخليفة الرابع علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وقبل ذلك ثورة أهل الكوفة وأهل مصر على الخليفة الثالث عثمان بن عفان (رضي الله عنه).

ولكن في الفترة الأخيرة من تاريخ الأمة العربية والإسلامية، يمكن حصر الأشخاص المؤثرين في حركات الإسلام السياسي المعاصرة بأشخاص محدّدين، وهم، من الجانب السنّي، حسن البنّا وسيد قطب اللذان تأثرا أساساً بفكر ابن حنبل وابن حزم والنووي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن عبد الوهاب، وتجلّت رؤيتهما الفكرية بأوضح صورها في كتاب **معالم في الطريق** لسيّد قطب، ومن الجانب الشيعي آية الله الخميني الذي ظهر كتابه **الحكومة الإسلامية** منسجماً مع بُعد الشيعة الوجداني والروحي المتمثّل في ثورة الإمام الحسين بن علي (رضي الله عنه) التي تجسدت حركته في كربلاء.

إلا أنه يمكن التوصل إلى وجوه شَبَه عدة بين معظم الحركات الإسلامية المعاصرة، أكانت سنّية أم شيعية؛ فهي كلها تحمل، من حيث الشكل، أسماء دينية تميزها من الأحزاب والجماعات الأخرى، ولها من حيث المضمون خطابها السياسي الذي لا يخلو من التعابير الدينية ومن الإيحاء بأنها تتحدث باسم الدين. كما أنها تلتزم بتجديد الأمة من طريق العودة إلى الأصول الأولى للإسلام، وتدعو إلى الجهاد للدفاع عن مقدسات الإسلام والأمة، وتجمع بين المذهبية والدعوة إليها والعمل السياسي والاجتماعي على حد سواء، وتبدي الرغبة في التضحية من أجل الإسلام، والاستعداد لتحدي السلطة السياسية والدينية.

ولمّا كان الحديث يتناول حركات الإسلام السياسي، فإنه في حال لم يتم

التعرف على الأساس الفكري الذي يملي التصرفات على هذه الحركات، لن نستطيع الوصول إلى طريقة عملها أو فهمها؛ فكثير من الباحثين يندهشون عندما يرون أن أوجه الاختلاف بين التيارات الإسلامية تصل إلى درجة العداء والتمادي في التكفير والتفسيق بعضها ضد بعض[٦٦]، فضلاً عن اختلاط الأوراق كثيراً بين الثابت المشترك بين المسلمين (العقيدة) والخصومة السياسية التي تغلفها العصبية الرافضة للآخر. ويمكن القول في هذا المجال إن الاختلاف الأساسي بين حركات الإسلام السياسي ما هو إلا خلاف سياسي شكلي لا جوهري، بدأ تاريخياً حول مسألة سياسية هي الإمامة، ولا يزال إلى اليوم خلافاً سياسياً حول الحكم («وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم في الإمامة»)[٦٧] إلا أنه يظهر في لبوس الأيديولوجيا، وهذا ما سنحاول عرضه من خلال معرفة وتشريح الأساس الفكري الذي تقوم عليه حركات الإسلام السياسي عامة، وفي اليمن بشكل خاص.

على أنه لا يمكن الحديث عن حركات الإسلام السياسي باعتبارها وحدة واحدة، بل هي متعددة الرؤى والتصورات والاستراتيجيات والتكتيكات والتنظيمات والجماعات، حتى تجاوزت هذه التعددية التنظيمات المختلفة لتطاول التنظيم الواحد[٦٨].

وفي هذا الصدد يمكننا تأكيد جملة أمور لا تختلف عليها حركات الإسلام السياسي بشتى تياراتها واتجاهاتها وتعددها، ونلخصها في الآتي:

- إن حركات الإسلام السياسي كلها تعتبر الإسلام ديناً ودولة، أي إنها لا تؤمن بنظرية فصل الدِّين عن الدولة إطلاقاً، وتعتبرها خروجاً عن الإسلام، لأن الإسلام أتى لينظم شؤون الناس الدينية والدنيوية، وهو ما يعرف عندهم بالحاكمية لله. فلا مجال في الإسلام لحكم ينطلق من الشعب منقطعاً عن الحاكمية الإلهية ومعاني الإيمان، لأن الإسلام دين توحيد، بينما حكم

(٦٦) وهذا ما لا يحتاج إلى برهان في ما يعرفه جميع الناس من خلاف بين حركات إسلامية شيعية وأخرى سنيّة، أو سنيّة- سنيّة أو شيعية- شيعية كما في العراق مثلاً، إضافة إلى الخلافات المستعرة بين الحركات السّلفية وغيرها من الحركات الإسلامية.

(٦٧) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ط ٢ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

(٦٨) حسن الترابي [وآخرون]، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢٣٥.

الديمقراطية حكم لا ديني، والإسلام لا يفرق بين دين ودنيا وحياة عامة وحياة خاصة، فحكم الشعب خارج إدارة الديني ضرب من شرك بالحاكمية التي هي لله وحده من دون الناس. كما أن الإسلام ليس ممارسة سياسية معزولة بل نظام حياة متكاملة في الأسرة والمجتمع والمعاملات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أيضاً.

وما الناس إلا مستخلَفون في الأرض بشرط خضوعهم لله ولحاكميته والتزامهم بشرعته، وتسليمهم بهذه الخلافة، مع العودة إلى النص المقدس عند أول مخالفة، مهتدين بمصادر التشريع الديني الملزمة لكل فرد في الأمة عبر علمائها وأمرائها.

- إن حركات الإسلام السياسي كلها تعتبر القرآن والسنّة مصدرين للتشريع وإن اختلفا في الشكل، من حيث أن مصادر السنّة عن الشيعة غير مصادر الشيعة عن أهل السنّة.

- إن حركات الإسلام السياسي كلها تؤمن بالعودة إلى السلف الصالح، وإنِ اختلف السلف الصالح بالنسبة إلى كل حركة؛ فأهل السنّة يعتبرون أن المقصود بالسلف الصالح الصحابة كافة، والشيعة يعتبرون أن المقصود بالسلف الصالح أئمة أهل البيت.

- تؤمن حركات الإسلام السياسي ببناء المجتمع المثالي الخالي من الفساد الأخلاقي والخواء الروحي، وببناء الأسرة المسلمة المحافظة.

- تؤمن حركات الإسلام السياسي بعالمية حركتها، وبأنها ليست حركة محلية في إطارها القطري بل تشمل محيطها العربي والإسلامي والعالمي، لأن الإسلام عالمي بطبعه.

- تعتبر حركات الإسلام السياسي أن السلطة الشرعية هي سلطة العلماء، وأنه لا بد للجماعة من أمير وإن اختلفت التعابير أو التسميات من حركة إلى أخرى؛ فمن ولاية الفقيه أو المرجعية الدينية لدى حركات الإسلام الشيعية إلى المرشد العام لدى جماعة الإخوان المسلمين السنّة، أو زعماء الحركات وعلماء الدِّين في مختلف التيارات السّلفية.

على أن ليست المذاهب الدينية أو الحركات الدينية كلها تقول بذلك، فـ «هناك رأي آخر أكد الخيار البشري، ولم يعتقد بأن إقامة الإمامة واجب

شرعي بل واجب عقلي، لأنها تؤمّن المصالح المدنية (أو العقلية) للجماعة، وهذا هو الرأي الراجح لدى المعتزلة والزيدية»[٦٩].

ولكي نفهم الأساس الفكري لدى حركات الإسلام السياسي بمختلف توجهاتها، سنتناول حالتين هما سيّد قطب والإمام الخميني، وذلك بناء على اعتبارين اثنين:

أولهما أن حركة الإخوان المسلمين والتيارات السّلفية في اليمن هي ذات مرجعية فكرية سنّية ترجع في أصولها إلى كتب سيّد قطب.

وثانيهما أن حركة الشباب المؤمن، وهي الحركة الإسلامية الثانية من حيث الاتجاه الفكري في اليمن، ترجع مرجعيتها الفكرية الحركية لا المذهبية إلى مؤلفات سيّد قطب ومفكري الإخوان المسلمين، وكذلك إلى مؤلفات الإمام الخميني ومفكري الثورة الإسلامية في إيران.

١ ـ «معالم في الطريق» لسيّد قطب[٧٠]

لا تختلف الآراء كثيراً في اعتبار سيّد قطب، الذي توفي عام ١٩٦٦، رائد المنهج الحركي في حركات الإسلام السياسي المعاصرة، فهو «مجدد حقيقي استقل بمنهج فكري خاص به، وذو تأثير يفوق التقدير على الجيل الإسلامي المعاصر»[٧١].

ورغم أن حسن البنّا هو المؤسس الحقيقي لجماعة الإخوان المسلمين، يمكن اعتبار سيّد قطب مفكر حركات الإسلام السياسي المعاصرة بلا منازع، ومرجعاً تأسيساً لها، «فهو شخصية فذة، وأشهر شخصية في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين، وكان له أكبر الأثر في دفع الفكر الإسلامي إلى مرحلة دقيقة وحاسمة من مراحله الهامة في هذا العصر»[٧٢]،

---

(٦٩) أحمد الموصللي، «جدليات الشورى والديمقراطية،» في: المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٧٠) العنوان مأخوذ من: أحمد ماضي، **الأسس الفكرية والأهداف العملية**، سلسلة الإسلام السياسي؛ ٨ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩)، وسيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ١٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣).

(٧١) محمد توفيق بركات، **سيد قطب: خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه** (بيروت: دار الدعوة، [د. ت.])، ص ١٦٢، نقلاً عن: ماضي، المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٧٢) مهدي فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨)، ص ٣، نقلاً عن: ماضي، المصدر نفسه، ص ٣٥.

«بالإضافة إلى أن الحركات الإسلامية لم تلق منظّراً بعد سيّد قطب يمكن أن يعرض مسائل مناهجها وفكرها بوضوح ومنطقية»[٧٣].

علاوة على ذلك، يُعتبر سيّد قطب، عن حق، المنظّر الأول لكفر الديمقراطية بمفهومها الغربي الحديث، وصاحب الخطاب المرتكز على مفهوم الحاكمية المطلقة لله، وهو الفكرة الأساسية والمركزية في كتابه **معالم في الطريق**، وما يستلزم ذلك من أن عدم الالتزام بها جاهلية، فقوانين الله في الأرض هي أساس أية علاقة اجتماعية أو اقتصادية أو دينية، أو أي مجال كان، لذا على جميع الخلق، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، الخضوع لمشيئة الله في خلقه والمتمثلة في رؤية الإسلام للعالم والدّين؛ فـ «الحاكمية لله، وهي المكوّن السياسي للتوحيد الذي يجب الالتزام به قطعاً، سواء في تنمية المجتمع الفاضل أو السماح بالحريات الشخصية والعامة. وبهذا المعنى، فإن وظيفة الدولة هي في الدرجة الأولى وظيفة أخلاقية فردية واجتماعية وسياسية، وعليه فليس للدولة الحق الشرعي في ابتداء حقوق جديدة أو مشاريع مبتكرة، سواء على مستوى الحريات السياسية أو التعددية أو الأحزاب السياسية»[٧٤].

ينطلق سيّد قطب من فكرته المركزية حول الحاكمية إلى النتيجة، الجاهلية، وهي الفكرة الثانية في كتابه؛ فالمجتمع هنا لا يخرج عن كونه إما مجتمعاً مسلماً وإما مجتمعاً جاهلياً، وعليه، فإن العقيدة الإسلامية يجب أن تتمثّل في نفوس حية، وتنظيم واقعي، وتجمّع عضوي، وحركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها كما تتفاعل مع الجاهلية المترسبة في نفوس أصحابها بوصفهم كانوا من أهل الجاهلية، فيتجه الاهتمام إلى تخليص ضمائر الأفراد من العبودية لغير الله، ويشكلون جماعة مسلمة، وهذه الجماعة مهمتها إنشاء المجتمع المسلم[٧٥].

ويرى سيّد قطب أن الطريق إلى ذلك يتمثّل في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو أساس الحريات ومناط مصالح الجماعة والحفاظ على وحدتها التي تتطلب نبذ الخلافات، وتوحيد قوى المجتمع والدولة تحت راية الإسلام.

---

(٧٣) رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل** (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ١٩٨٦)، ص ١٩١.

(٧٤) الموصللي، «جدليات الشورى والديمقراطية،» ص ٦١.

(٧٥) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٤٥.

ليست أفكار سيّد قطب جديدة على الفكر الإسلامي؛ فقد سبق أن أصّلها محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الحركة الوهابية التي هي في أساسها حركة سلفية جهادية عبّر عنها في كتابه **التوحيد** الذي يؤطر توجهاتها الأيديولوجية والسياسية، التي لا تختلف توجهات تلميذه سيّد قطب عنها كثيراً.

لذلك، نرى أن معظم منظّري الحركة الإسلامية يستخدمون تأويلات تقود حتماً إلى استخدام العنف، عبر استلهام فكرة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بآلية الجهاد. فهذا حسن البنّا، الذي يُعتبر نموذجاً للخطاب الهادئ يقول:

«أيها الإخوان: قد حان وقت العمل، وآن أوان الجد، ولم يعد هناك مجال للإبطاء. سننتقل من دعوة الكلام وحسب إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والعمل، ونتوجه بدعوتنا إلى المسؤولين وسندعوهم إلى منهاجنا ونضع بين أيديهم برنامجنا، فإن أجابوا الدعوة وسلكوا السبيل إلى الغاية آزرناهم، وإن لجأوا إلى المواربة وتستروا بالأعذار الواهية والحجج المردودة، فنحن حرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام ولا تسير في الطريق لاستعادة كلمة الإسلام ومجد الإسلام. سنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة»(٧٦).

أما سيّد قطب، فيدعو إلى إقامة منهج الإسلام، أي «إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعاً، وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها، ويعتبر أن من حق الإسلام أن يخرج الناس من عبادة العباد إلى عباده الله وحده»(٧٧). وهو من المفكرين القلائل الذين صرحوا بوجوب استخدام القوة لفرض النظام الإسلامي، وتحرير البشرية من الجاهلية، وتسليم قيادتها لله: «فمن السذاجة أن يتصور الإنسان دعوة تعلن تحرير النوع الإنساني في كل أرض ثم تقف أمام العقبات في وجه هذه الدعوة تجاهدها باللسان والبيان، فلا بد من إزالة هذه العقبات أولاً بالقوة»(٧٨).

ويبدو أنه تأثر في ذلك بأفكار أبو الأعلى المودودي، لجهة «إقامة دولة

---

(٧٦) حسن البنا، **الرسائل الثلاث** (القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١٣.

(٧٧) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ١٠ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٧٧.

(٧٨) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٦٦.

إسلامية تدار من قبل الله وحده من خلال مسلمين متمسكين بعقائدهم وتنفيذه بالقوة حسب القانون الإسلامي»(٧٩). وأبو الأعلى المودودي هذا هو الذي استخدم مصطلح الحاكمية، بمعنى السيادة في الفقه الدستوري الغربي. ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة الصراع الهندوسي ـ الإسلامي والاحتلال البريطاني لشبه الجزيرة الهندية، وبالتالي ليس المصطلح معبراً تعبيراً دقيقاً عن مفهوم الإسلام للدولة(٨٠).

وسيّد قطب يسقط من تصوره عن الإسلام التراث الفلسفي والفقهي على حد سواء، وهو ما سبق أن فعله معلّمه محمد بن عبد الوهاب ومن قبله ابن تيمية، فهما لا يعترفان بكون الفلسفة الإسلامية يونانية المنشأ: «فالتصور الإسلامي الصحيح لا يتلمس عند ابن سينا أو ابن رشد أو الفارابي وأمثالهم ممن يطلق عليهم وصف فلاسفة الإسلام، ففلسفة هؤلاء إنما هي ظلال للفلسفة الإغريقية غريبة في روحها عن روح الإسلام»(٨١).

على أنه يمكن القول إن الاضطهاد الذي تعرض له سيّد قطب والواقع الاجتماعي ـ السياسي الذي عاشه كان لهما أثر بالغ في صوغ أفكاره، إلى حد أن الأمر وصل به إلى مرحلة غياب الوعي، وهو ما نلاحظه من خلال تحليل كتبه التي حاول فيها قطع كل علاقة أو صلة له على هذه الأرض، من نظم وتشريع ونظام حياة، باحثاً في المطلق، محاولاً خلق المفاهيم والقيم أولاً، ثم إنشاء المجتمع ثانياً، وليس العكس؛ فمصادر التشريع يقينية، بينما العقل يحمل إشكاليات وتصورات وتناقضات، فلا بد إذاً من العودة إلى مصادر التشريع لبناء المجتمع المسلم، وبنظرته تلك الافتراق لديه بين الإلهي والوضعي(٨٢).

ولطالما طرح سيّد قطب مفهوم الحاكمية في قالب من الغموض والمفردات العامة، منسحباً من المجتمع، متعللاً بسقوطه في الجاهلية، مستلاً سيفاً لمحاربة المجتمع، وفكراً قائماً على الإلغاء لا على التغيير، والجاهلية في

---

(٧٩) Charles J. Adams, *Mawdudi and the Islamic State* (New York: Oxford University Press, 1963), p. 119.

(٨٠) محمد جمال باروت، «مئوية المودودي ومسؤولية الأخوان،» التجديد العربي، ١٨/ ١٢/ ٢٠٠٣، <http://arabrenewal.info>.

(٨١) حسين سعد، **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٢٠٦.

(٨٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

نظره رفض للتواصل مع ثقافات العالم وقيمه وعلومه ومهاراته[٨٣].

وهو لا يطرح برنامجاً محدد المعالم وواضح القسمات، ولا يصوغ نظرية متكاملة، ولا يقدم تفصيلات لكيفية بعث الأمة، إذ يجب أولاً، كما أسلفنا، وجود مجتمع يؤمن بحاكمية الله وحده، وعندما يقوم هذا المجتمع يبدأ الدّين تقرير النظم وسن القوانين والشرائح لقوم مستسلمين لهذه النظم والشرائع.

ومن وجهة نظر مشابهة، يرى علي بلحاج أن الشورى فرض سياسي شرّعه الإسلام من أجل إزالة الاستبداد؛ فكل تلك الحكومات التي لا تختارها شعوبها هي حكومات غاصبة لا شرعية لها، ويجب إزالتها بالقوة، فاستمرارية الحاكم في الحكم ترتبط باستمرارية العقد وحسن تنفيذه بين الحاكم والمحكوم، وإلا فالحاكم وأعوانه هم خارج إطار الشرعية وداخل إطار الكفر[٨٤].

يمكن القول إن هذه الأفكار التي جاء بها سيّد قطب ومن سبقه هي نفسها الأفكار التي تقوم عليها وتتبنّاها حركات الإسلام السياسي في اليمن، سواء الإخوان المسلمون أو التيارات السّلفية بمختلف توجهاتها، ولا تختلف معها سوى بالشكل الذي تقدم به، أو بالأسماء التي تعرض لهذه الأفكار في قالب حديث ومحلي بما ينسجم مع خصوصيات المجتمع اليمني.

٢ ـ الحكومة الإسلامية للإمام الخميني[٨٥]

يرتكز فكر الإمام الخميني السياسي على مسألة الإسلام ودوره في إدارة المجتمع في عصر التمدن والتقدم الصناعي، وعلى أن الإسلام يقوم بهذا الدور من خلال ولاية الفقيه، الذي هو الخليفة الشرعي للحكومات الإسلامية، وهذا ما يدل عليه عمل النبي (ﷺ)، وضرورة استمرار تنفيذ الأحكام الإلهية، وتطبيق ماهية قوانين الإسلام اللازمة للتطبيق، كالأحكام المالية والحقوقية والجزائية[٨٦].

وكما جميع مفكري الحركات الإسلامية، ينطلق الخميني من النقطة المركزية

---

(٨٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: علي الصالح مولى، «الأصولية الإسلامية: قراءة في مقدمات النشأة وتطورها،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٨ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٨).

(٨٤) الموصللي، «جدليات الشورى والديمقراطية،» ص ٦٠.

(٨٥) العنوان مأخوذ من: روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية** (بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٨).

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨.

للحركات الإسلامية، وهي الحاكمية؛ إذ إن «أفضل تعبير عن العلاقة بين المسؤولية التي يتحملها الإنسان تجاه الربوبية التشريعية وإدراكه لحقيقة الربوبية التكوينية يأتي في قول الله تعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [المائدة: ٤٤]»[٨٧]. فبناء على نظام الحكم في المجتمعات، «يتحدد شكل المجتمع الإنساني ـ إذا كان إلهياً أم طاغوتياً ـ من خلال نظام الحكم، وهو وإن قبل لبرهة من الزمن اجتماع الصلاة والصوم مع الحكومة الطاغوتية التي لا تعمل ولا تنفذ الأحكام الإلهية، فإن أمره يكون من تلك اللحظة بالذات في تسافل دائم، وهو مجتمع ممقوت من جانب الرب سبحانه وأن الحديث الشريف المروي عن رسول الله (ﷺ): «أول ما يضيع في الإسلام الحكم وآخره الصلاة»»[٨٨]، فالحكم لدى الحركات الإسلامية هو المرتكز والمنتهى، إذ لا بد من إحلال نظام حكم رباني مكان نظام الحكم الدنيوي، وإحلال قيم ربانية بدلاً من القيم الاجتماعية البالية أو، بتعبير الخميني، المتسافلة.

كانت نظرية ولاية الفقيه نظرية جديدة تفتق عنها ذهن الخميني لأن فقهاء المذهب الجعفري لا يجيزون أصلاً إقامة دولة أو نظام إلا في ظل وجود الإمام الغائب المهدي المنتظر. فالإمام الخميني، وفي ظل غياب النص، أوجد الحل الشرعي الملائم لمعضلة الإمام، فحاجج فقهاءهم بقضية غاية في الأهمية، فبدأ بطرح الوظيفة قبل الشخص، التي هي هنا تطبيق أحكام الإسلام، وأنه لا بد من وجود شخص لتطبيق هذه الوظيفة، وأن لهذا الشخص صفات، فبدأ بطرح مقدمات وضرورات تستدعي البحث، وأسئلة تستدعي الإجابة: فـ «هل يجب أن تبقى الأحكام الإسلامية طيلة فترة ما بعد الغيبة الصغرى للإمام المهدي إلى اليوم، حيث مضى أكثر من ألف عام، ومن الممكن أن تمر مائة ألف عام أخرى دون أن تقتضي المصلحة ظهور صاحب الأمر، فهل يجب أن تبقى مطروحة وبلا تطبيق وليعمل كل امرئ ما يشاء؟ ولتعمّ الفوضى؟ فهل كانت القوانين التي جهد الرسول الأكرم في سبيل بيانها وإبلاغها ونشرها وتطبيقها مدة ثلاث وعشرين سنة، هل كانت لمدة محددة فقط؟ وهل حدد الله تعالى تنفيذ أحكامه بمدة مئتي سنة فقط؟ وهل ترك الإسلام كل ما فيه بعد الغيبة الصغرى؟»[٨٩].

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

وكذلك أخذهم أموال الخُمس التي تدفع للمراجع، ولماذا أجازوا لأنفسهم أخذها وعطلوا بقية أحكام الإسلام: «فإن أحكام الإسلام ليست محدودة بزمان ومكان خاصين، بل هي باقية وواجبة التنفيذ إلى الأبد»[٩٠].

وقد أحدث هذا الاستدلال زلزالاً في الأوساط العلمية الشيعية، استطاع الخميني من خلاله التأصيل لإقامة نظام إسلامي من دون الخروج على الثوابت المذهبية، أي أنه لم ينكر وجوب الإمام وأخذ في الوقت نفسه وظيفة الإمام تحت مسمّى ولاية الفقيه الجامع للشرائط أو الشروط. وقد حاول الإمام الخميني في كتابه **الحكومة الإسلامية** التأسيس لسلطة سياسية مرتبطة بمبدأ الوحي الإلهي والإلهام والتشريع: «فليست ولاية الفقيه بالقضية التي ابتدعها مجلس الخبراء، فهي أمر إلهي أنزله الله تبارك وتعالى، وهي نفس ولاية رسول الله (ﷺ)»[٩١]، تكون على رأس المجتمع المسلم واجبة الطاعة، ولا يجوز الخروج عليها أو إنكارها أو محاربتها، لأن إنكارها أو عدم طاعتها يُعتبر «مخالفة للشرع، والتمرد عليها تمرد على الشرع، والقيام ضد الحكومة الشرعية يوجد له جزاء في قانوننا وفي فقهنا، وجزاؤه شديد جداً، فالنهوض ضد الحكومة الإلهية محاربة لله، والنهوض ضد الله كفر، وهي مخالفة للإسلام بالضرورة»[٩٢].

وبعد أن أصّل لقضية الحكومة ووجوبها وعدم الخروج عليها، بدأ يحدد صفات الحاكم الذي يجب أن يقود هذه الحكومة الإسلامية، فجعلها في صفتين أو شرطين أساسيين هما: «العلم بالقانون والعدالة، فالعلم بالقانون بالنسبة للحاكم أمر ضروري، والحاكم يجب أن يكون عادلاً ومتمتعاً بالكمال العقائدي والأخلاقي وألا يكون ملوَّثاً بالمعاصي»[٩٣].

وعند تأصيل الخميني لنظريته في الحكم عبر ولاية الفقيه، كان يحاول دائماً التفريق بين ولاية الفقيه الاعتبارية وولاية الإمام التكوينية؛ إذ حاول أن يقول إن الولاية الاعتبارية ما هي إلا وظيفة يقوم بها أي فرد، وهي وظيفة كبيرة ومهمة تتعلق بالحكومة والإدارة التنفيذية. أما الولاية التكوينية، فتتعلق بالمقام والمرتبة، وهي مستقلة عن الوظيفة والإدارة التنفيذية، وهي مقام الخلافة الكلية

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٩١) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

الإلهية، فمن «ضروريات مذهبنا أنه لا يصل أحد إلى مراتب الأئمة (عليهم السلام) المعنوية حتى الملك المقرب والنبي المرسل»[٩٤].

بهذا الفصل الواضح بين الولايتين، استطاع الخميني التغلب على الفكر التقليدي السائد في الحوزة العلمية في النجف وقم، رغم أنه جعل سلطة الفقيه من سلطة النبي والإمام، وأنها مأمور بها شرعاً ويتعين على الفقهاء الاضطلاع بها، ويتعين على الناس الالتزام بها.

وبإمعان النظر في البنية الداخلية لـ «أصولية» الخميني، يُرى أنها «تجمع بين النقل والعقل، مجددة في استنباط الحاكم العادل أو الفقيه، الذي يختار الفقهاء لإدارة شؤون الناس وفقاً لتعاليم الإسلام، مؤسسة لحل إسلامي في الحكم يتجاوز مسألة غيبة الإمام الثاني عشر، ويتعامل إيجاباً مع روح العصر، مؤكداً حضورية الإسلام في عالم كثرت فيه أحكام العقل، في الحكم والتشريع والاقتصاد والاجتماع والتربية وسائر ميادين العلوم والتكنولوجيا»[٩٥].

ويحسب للخميني أنه رغم عدم وجود النص الشرعي والإشكاليات الكثيرة التي كتبت عن نظرية ولاية الفقيه، استطاع أن يؤسس فكراً سياسياً جديداً لدى الشيعة الإمامية، ويخرجها من إطار الانتظار السلبي إلى إطار الانتظار الإيجابي. إذ يرى بعض الباحثين أن الخميني يمثّل تياراً سياسياً حديثاً وليس إحياء رجعياً للإيمان التقليدي، إذ لا يمكن فهم استنتاجات الخميني من دون وضعها في سياق الحداثة، فالنظرية السياسية الغربية شرط ضروري للحكومة الإسلامية التي ينادي بها الخميني[٩٦].

هذه الأفكار الدينية التي نقلها الخميني إلى الإطار السياسي شكّلت حافزاً قوياً ومحركاً للشباب الزيدي المتعطش للثقافة الدينية، وكان بحاجة ماسة إلى نموذج وملهم من أجل استقطاب الشباب الزيدي الذي لم يستطع حزب الإخوان المسلمين احتواءه نتيجة الاختلاف المذهبي والقمع الفكري الذي كان يمارسه النظام القائم ضد شباب الزيدية في شمال اليمن قبل عام ١٩٩٠، فمثّلت حركة الخيمني النموذج الأقرب مذهبياً ووجدانياً تحت مسمّيات أهل البيت، فكانت

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٩٥) سعد، **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير**، ص ١٢٧.

(٩٦) بوبي س. سيد، **الخوف الأصولي المركزية الأوروبية وبروز الإسلام**، ترجمة عبد الرحمن أياس (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧)، ص ١٧١.

أفكار الخميني المادة، وشخص الخميني الملهم والقائد، فأوجد حراكاً سياسياً بين شباب الزيدية أدى إلى نشوء حزب الحق وحركة الشباب المؤمن، ومن بعدهم حركة المكبّرين أو أنصار الله، أو ما بات يُعرف بالحوثيين نسبة إلى مؤسسها السيد حسين بدر الدين الحوثي، الذي استلهم شعارات الخميني في التحذير من الخطر الأمريكي والغربي عبر الشعارات الدينية.

وقد نجحت أفكار الخميني الثورية في تعبئة طاقات شباب الزيدية وتوحيدها، وشكّلت المرتكز الفكري إلى جانب أفكار حسن البنّا وسيّد قطب، لقيام تنظيم الشباب المؤمن الذي كان حركة ثقافية فكرية اعتمدت أساليب الإخوان المسلمين في التنظيم وأفكار الخميني في التعبئة، واستطاعت في فترة زمنية بسيطة أن تستقطب معظم الشباب الزيدي إلى صفوفها وتشكيلها وتوجيهها.

يعبّر فكر الخميني السياسي أفضل تعبير عن منطق الأصولية الإسلامية؛ فقد تحولت حركته الإسلامية من مشروع سياسي معارض ومهمّش إلى حركة إسلامية حاكمة ومسيطرة، وأصبح الخميني مصدر إلهام، واحتل مكانة المثال والنموذج للإسلاميين، وخاصة الشيعة. وأدى هذا بدوره إلى صراع مذهبي عنيف بين التيارات السّلفية، التي تعتبر مجرد دخول أفكار الخميني الثورية إلى اليمن خطراً كبيراً على العربية السعودية، والشباب المؤمن، فشنت التيارات السّلفية داخل حزب الإصلاح حرباً شعواء على حزب الحق والشباب المؤمن واعتبرت أعضاءهما من المذهب الجعفري الذي يريدون إدخاله إلى اليمن.

وكان أحد تجليات هذه الحرب الفكرية الحرب العسكرية التي شُنت ضد الحوثيين، وهم زيدية المذهب، في عام ٢٠٠٤ واستمرت حتى عام ٢٠١٠، في ست جولات متتالية، كان يحشد لها عبر الفتوى الدينية الصادرة عن كبار علماء السّلفية في اليمن، والزج بكثير من الشباب المنتمين إلى الحركات السّلفية في المعارك بشكل مباشر عبر تشكيلات مقاتلة خاصة بهم.

هذا الصراع كان هدفه السيطرة على إمامة المساجد، والاستيلاء عليها خلال فترة التسعينيات، ولم يخبُ إلا بعد دخول اليمن دوامة الثورات العربية، وبفعل انشقاق حزب التجمّع اليمني للإصلاح ودخوله في صراع بين أجنحته المختلفة للسيطرة على إمامة المساجد التي أصبحت بحوزته، وكان الصراع بين جناح التيار السلفي وجناح التيار الإخواني، وهو مستمر إلى اليوم في بعض أوجهه.

الفصل الرابع

إشكالية النص لدى حركات الإسلام السياسي

بعد أن تم استعراض الخلفية الفكرية الأيديولوجية لحركات الإسلام السياسي، كان من المهم توضيح إشكالية النص لدى هذه الحركات، وتوضيح أهم قاعدة أساسية تنبني عليها في هذا الجانب وهي قاعدة العلاقة الاجتماعية بين نصين شرعي ووضعي، ومدى صحة هذا التقسيم من منظور الاجتماعيين والإسلاميين، لأن من دون الوصول إلى نتيجة في هذه الجزئية الأساسية لا فائدة في مناقشة أي قضية خلافية أخرى؛ فمنشأ الاختلاف في وجهات النظر بين هذين التيارين هو قضية التمسك بالنصوص الشرعية من جانب حركات الإسلام السياسي بشكل فيه لبس في مفهوم ما هو النص الشرعي من جهة، وعدم قابلية الفريق الآخر للخضوع لهذه النصوص بشكل جامد وغير قابل للنقاش من جهة أخرى؛ فعندما نجد المسافة المشتركة بين ما هو شرعي وما هو وضعي نستطيع الاقتراب من جوهر القضايا، وهذا ما حاولنا إيجاده، والتي يمكن تلخيصها بالمعادلة الآتية:

النص ↔ القائد (المفسِّر) ↔ التأويل (النص المفسَّر)

بمعنى أن حركات الإسلام السياسي تطالب بالعودة إلى النص، ولكنها في الوقت عينه لا تعتمد من النص إلا كلام قائد الجماعة التي يتزعمها أو أمير الجماعة، وبالتالي ما يحصل في نهاية المطاف هو العمل بالتأويل أو النص المفسر الذي يرتقي إلى درجة التابو المحرم الاقتراب منه ويدرج ضمن النص، وإذا اجتهد عالم آخر ضد اجتهاد زعيم الجماعة اتُّهم بالكفر والإلحاد وما إلى هنالك من اتهامات.

ويكفينا هنا نقل قول الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): «إنما القرآن خط

مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»[1].

أولاً: العلاقة الاجتماعية بين نصّين

عندما نتحدث هنا عن علاقة اجتماعية بين نصّين، أحدهما شرعي والآخر وضعي، فلا يُقصد أبداً تجزئة النص إلى قسمين شرعي ووضعي، وإنما ننطلق من التقسيم السائد لدى الباحثين والمهتمين في هذا المجال؛ إذ لا وجود، كما نرى، لنصّين متعارضين من هذا القبيل، ذلك أن النصوص التي تم التوصل إليها عبر عمليات الاجتهاد منذ أن توفي النبي محمد (ﷺ) وحتى يومنا هذا، سواءً من قِبل الصحابة أو التابعين أو العلماء اللاحقين، توضع كلها في نطاق النصوص التشريعية الشرعية، رغم أنها من وضع البشر أنفسهم.

كما أن النص المقصود هنا هو النص الذي يتناول المعاملات في الشريعة الإسلامية، وليس النصوص المتعلقة بالجانب العقائدي أو المعلومة من الدِّين بالضرورة، كنصوص الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، خيره وشرّه، أو النصوص التي وردت لتشريع الصلاة والصيام والعبادات. وإنما المقصود بها النصوص التي هي محل استنباط الأحكام الشرعية، وهي في القرآن آيات الأحكام، جلّها وليس كلها، أو بتحديد أدق ما يتناول منها مواضيع الناس اليومية التي تهمنا كمجال اجتماعي باعتبارها نسقاً من أنساق المجتمع، ممثَّلة بمجمل التشريعات والمعاملات التي اشتقّها الفقهاء والمشرّعون منذ عصر صدر الإسلام إلى اليوم، من نصوص القرآن الكريم والسنّة من أحاديث وأفعال النبي (ﷺ) وصحابته من الخلفاء الراشدين، ثم ما اجتهد به هؤلاء الفقهاء والأئمة الإسلاميون الأوائل، منذ السّلف الصالح واللاحقون لعهد الرسول من سنّة وشيعة وغيرهم، من مذاهب المسلمين وفِرقهم. كما أن «التاريخ القديم السابق على الإسلام لم يكن قط خالياً من التشريعات والنظم والأحكام والحدود والقوانين الخاصة والعامة المنظمة لشؤون المجتمع، وذات النفع المقبول والتي لا يزال فعلها سارياً حتى يومنا هذا، لا فيما يتعلق من ذلك بقوانين حمورابي الشهيرة، بل وما انجر إلينا من سائر النظم والتشريعات القديمة النافعة عند اليونان والرومان والفراعنة وقدماء السبئيين والحميريين وغيرهم، كل ذلك قد ترك أثره الواضح في

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٥ ج، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ج ٥، ص ٦٦.

نصوص تشريعات الديانات السماوية الثلاث، بما فيها الإسلام»[٢].

وبذلك، تحول بذلك كثير من سنن الأولين الحسنة، التي يراها البعض وضعية، إلى قوانين وسنن شرعية إسلامية بعد الإسلام، وبالتالي يصبح الحديث عن وضعيتها قبل الإسلام، وشرعيتها في ظله حديثاً يدور حول الشكل وليس الجوهر، الذي يعني أن النص التشريعي هو ما يجمع الناس عليه عقلاً لجلب نفع أو دفع ضرر، بصرف النظر عمّا إذا كان سابقاً على الإسلام أو لاحقاً له من أي مصدر، ولا تعويل على المسميات الشكلية.

ثانياً: النص الوضعي هو نص شرعي في الواقع

أما النص الوضعي، فهو المرتبط بما هو سائد من مختلف القوانين المنظمة لشؤون المجتمع، مسلماً كان أو غير مسلم، والفرْق الشكلي الذي سبق ذكره ليس فكرة جديدة نلقيها وإنما هي قديمة، فهذا ابن عبد البر يقول: «نهى السلف ـ رحمهم الله ـ عن الجدال في الله وفي صفاته. وأما الفقه (علم الشريعة)، فقد أجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقادات كذلك، لأن الله لا يوصف عند الجماعة ـ أهل السنّة ـ إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وأجمعت عليه الأمة»[٣].

فالنص الشرعي في ما يخص المعاملات يتناول الأحكام وحدودها، وهي «من الناس وإلى الناس أنفسهم بالدرجة الأولى، وذلك النص هو ما يتجسد من خلال مجمل التشريعات والنظم والقوانين والتعاليم المتعلقة بمجمل تفاصيل حياة المجتمع المسلم على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية. فهي حدود لهم، وهم الذين يقررونها بمحض إرادتهم وبما يتفق وطبيعة مصالحهم العامة والخاصة ـ وأينما كانت المصلحة، فثم شرع الله، كما يقول علماء أصول الفقه ـ وبما لا يتعارض معها، وبمقتضى منطق العقل وحقائق العلم ومقتضيات واقع الزمان والمكان ومتغيراته بكل ما تعنيه هذه العبارات من معنى، وهم الذين يقيمون حدودها أو يسقطونها أو يعدّلون فيها أو يضيفون إليها ويطورونها في ضوء متغيرات ومتطلبات كل زمان ومكان

---

(٢) حمود العودي، «الدين والصراع الطبقي في ضوء ظاهرة السلطة والملكية في الإسلام،» في: **الدين في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٨٩.

(٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ص ١٥٣، نقلاً عن: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ص ٣٦٦.

ومقتضياته على حدة»، وفي حدود القاعدة الشرعية والإنسانية العامة المتعلقة بجلب النفع، ودفع الضرر العام والخاص(٤).

بل إن هذا الحق تعدّى الحق الجماعي إلى الحق الفردي في إقامة الحدود الشرعية أو إسقاطها، كحد القصاص والسرقة وشتى أنواع الحقوق والمظالم الفردية، باعتبارها حدوداً وحقوقاً لهم بالدرجة الأولى، يقيمونها أو يعفون عنها وفقاً لمقتضيات الحال وما تمليه عليهم عقولهم وضمائرهم، قبل أن تكون حدوداً وحقوقاً عامة، وذلك ما يُعرف بالحق العام للمجتمع، ممثلاً بولي الأمر والحق الخاص لمن وقع عليه الضرر وممن وقع منه بالدرجة الأولى.

ولقد كان نسخ تشريع الأخوّة الإسلامية بين المهاجرين والأنصار أول ظاهرة تشريعية وضعية تشير بصورة عملية إلى كون الإسلام يحمل في نظامه التشريعي ملاءمة ظروف الزمان والمكان على تشريعاته، «ذلك بأن النسخ يتضمن الأخذ بمبدأ مراعاة الحاجة الموضوعية الداعية لتشريع ما، بمعنى أن صدور التشريع وبقاءه وزواله رهن بوجود هذه الحاجة وبقائها أو زوالها، هذا أولاً، وثانياً فإن الأخذ بهذا المبدأ يتضمن أيضاً الاعتراف بأن الحاجة الداعية إلى التشريع متغيرة وفقاً للظروف الموضوعية التي هي بطبيعتها متغيرة، فليس من حاجة ثابتة، لأن الظروف التي تخلق الحاجة ليست ثابتة»(٥).

وهناك مفكرون غربيون لم يخفوا تقديرهم بهذه الطريقة التي اتبعتها الدولة الإسلامية في تشريعاتها، إذ نجد روزنتال يقول: «إن الدولة في الإسلام هي مثل أية دولة أخرى وأكثر، لأنها تحدد للمواطنين الإطار الذي يعيشون ضمنه كأمة من المؤمنين وكأفراد على حساب قواعد الشريعة، فهي لا تتوقف عند وظائف السيادة والسلطة والقوة والدفاع والحماية، بل تتعداها إلى فرض الشريعة من أجل المصلحة»(٦).

فالتشريعات الإسلامية كانت ولا تزال تهدف إلى التغيير الاجتماعي نحو

---

(٤) لتفاصيل أكثر، انظر: حمود العودي، «سوسيولجية العلاقة بين النص الشرعي والنص الوضعي في التاريخ والتراث العربي الإسلامي،» **دراسات يمنية** (مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء)، العدد ٥٤ (١٩٩٥)، ص ١٤٣.

(٥) مروة، المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٦) Erwin Isak Rosenthal, «The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice,» *Dar Islam*, vol. 50 (April 1975), p. 1.

الأفضل وفق تغيرات الزمان والمكان والظروف الاجتماعية المختلفة؛ هذه التشريعات التي كان يقررها معلّم البشرية الأبرز النبي محمد (ﷺ)، ثم أتى الفقهاء في العصور الوسطى من الإسلام والمتأخرة بمعرفة العلة من التشريع.

والعلة إنما لا يُقصد بها سوى ظروف الزمان والمكان، والظروف الاجتماعية المختلفة التي كانت تتحكم في التشريع؛ فالأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في عرف الأصوليين، فحيثما تكمن المصلحة العامة يكون مقتضى الشرع ومنتهى الحكم. فعند استقراء طرح الفقهاء ومناقشاتهم، تجد أكثرهم يبحث عن علة الحكم قبل إيراد الحكم نفسه، وهو الأمر الذي يؤكد فاعلية المتغيرات الزمانية والمكانية والظروف الاجتماعية ومركزيتها في النصوص الشرعية. «وما نود التأكيد عليه والخروج به في هذا الصدد هو أن كل نصوص التشريعات والمعاملات بمفهومها الإسلامي العقلي والموضوعي هي شأن من شؤون الناس أنفسهم في المقام الأول، وحكمها راجع إليهم بمقتضى العقل والعلم من جهة ومبدأ جلب النفع ودفع الضرر الخاص والعام من جهة أخرى»[7]. بصرف النظر عمّا إذا كانت هذه النصوص سابقة على الإسلام واستحسنها، أو لاحقة له ولا تتعارض مع ما هو معلوم منه بالضرورة، ولا اعتداد بالمسمّيات الشكلية في ما هو وضعي أو شرعي. . . إلخ، إلا بمقدار ما يمكن القول إن هذا النص أو ذاك هو شرعي بمقياس كونه مقبولاً وضرورياً في مجتمع مسلم، ولا يتعارض مع ما هو معلوم من الدّين، كقانون المرور، أو إنه وضعي وغير شرعي بمقياس كونه غير مقبول في مجتمع مسلم، ويتعارض مع ما هو معلوم منه، كشرب الخمر وحرق الموتى.

ثالثاً: التشريع الإسلامي كامتداد لما قبله

المثال الأول: شرع من قبلنا شرع لنا

إن التشريع الإسلامي بصفته ودلالاته المادية والروحية لا يتميز من غيره من التشريعات إلا بكونه مطبقاً في مجتمع محافظ، مجتمع ارتضى الإسلام تشريعاً له، وهذا التشريع عندما ننظر إليه استقراء لنصوصه وتشريعاته إنما هو يمثّل عملية اختيار وانتقاء لتشريعات دنيوية ودينية سابقة، وتطويراً أفضل لما أتت به

(٧) العودي، «سوسيولجية العلاقة بين النص الشرعي والنص الوضعي في التاريخ والتراث العربي الإسلامي،» ص ١٤٤.

التشريعات السابقة من ديانات أخرى، كاليهودية والمسيحية والحنيفية، أو تشريعات دنيوية ممّا تعارف عليه البشر في تنظيم حياتهم الخاصة والعامة، وانتقاء لأفضل ما توصل إليه الفكر الإنساني من تجارب إنسانية نافعة في التاريخ البشري السابق للإسلام. «فإذا كان حد القصاص ـ العين بالعين والسن بالسن والجروح قصاص ـ هو تشريع بابلي وأشوري أو يهودي ومسيحي قبل أن يكون حداً إسلامياً بنصه وروحه»[٨]، فلا يعني ذلك تشكيكاً في الدِّين الإسلامي أو إنكاراً له، بل يعني أن الإسلام أتى مكمِّلاً ومتمِّماً لما سبقه من الشرائع الدنيوية والدينية التي أنزلها الله على الأنبياء من قبل محمد (ﷺ): «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

فهذا المبدأ يُعتبر من العقل، «والعقلاء ـ كما يؤكد الشهرستاني ـ يستحسنون إنقاذ الغرقى ويستقبحون الظلم والعدوان لطلب الثناء وخوف الذم»[٩]. بل إن تعاليم ديننا الإسلامي توجب علينا التسليم بذلك والعمل به، لقوله تعالى: ﴿**قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ [آل عمران: ٨٤].

فإذا سلّمنا بذلك، فإن المعادلة المنطقية تقول إن الأشياء حسنة وقبيحة في ذاتها، فالعقل يدركها قبل ورود الشرع، وما جاء الشرع إلا لينظمها في إطار من السلطة المعنوية والروحية، ويضعها في إطارها المقبول اجتماعياً وفي نسق من أنساقه، وهو نسق النظم والقوانين الاجتماعية، ولو كان حُسْن الأفعال وقُبحها مكتسبين من الشرع لما أمكن الفقهاء أن يعملوا عقولهم في المسائل التي هي بحاجة إلى اجتهاد ولم يرد فيها نص، ولكان من المستحيل تعليل الأحكام الشرعية نفسها.

وقولنا هذا ليس تخرّصاً أو تقوّلاً أو ادّعاءً في دين الإسلام، بل هو قول صاحب هذا الدّين ومنزّله، وهو الله سبحانه وتعالى القائل ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ [النساء: ٢٦] ولم يخرج عن هذا الإطار المبلغ والمرسل محمد (ﷺ) القائل باتفاق جميع فرق الإسلام، «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، ويتبعه في ذلك الإطار العام

---

(٨) المصدرنفسه، ص ١٤٦.

(٩) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٢٧١، نقلاً عن: مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ص ٨١٥.

فقهاء المسلمين عندما يتحدثون عن أن أحد الأدلة الشرعية المحتج بها لدى الفقهاء هو قاعدة شرع من قبلنا شرع لنا، معتبرين ذلك من مصادر الاحتجاج.

المثال الثاني: الزواج الشرعي اختيار لأفضل ما كان من أشكال الزواج الوضعي قبله

فكل هذا ممّا يؤكد ما ذهبت إليه من كون التشريع الإسلامي لم يأت معزولاً عن الواقع الاجتماعي والتاريخي، وإنما أتى لتنظيم هذا الواقع وتصويبه وتحديد المفيد منه وغير المفيد والصالح وغير الصالح.

وشرعية الزواج في الإسلام دليل آخر على ذلك؛ ففي حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها «أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء، منها نكاح الناس اليوم يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها. ونكاح آخر كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً حتى يتبينَ حملها من ذلك الرجل، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. ونكاح آخر يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت ووضعت ومر عليها ليالي بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها تقول لهم قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع به الرجل. ونكاح رابع يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها وهن البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علماً فمن أرادهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة[١٠]، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاط به ودعي ابنه لا يمتنع من ذلك، فلما بعث محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم»[١١].

فجاء الإسلام وقرر النوع الأول وترك الأنواع الأخرى وحرّمها كونها لا تنسجم مع مبدأ صيانة المجتمع المسلم.

---

(١٠) هو مقتفي الآثر ومعرفة الأنساب عن طريق النظر إلى القدمين.

(١١) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ٩ ج (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ٧، ص ٢٦-٢٧. وسند الحديث كالتالي: «قال يحيى بن سليمان حدثنا ابن وهب عن يونس حدثنا أحمد بن صالح حدثنا عنبسة حدثنا يونس عن ابن شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبرته أن النكاح. . .).

المثال الثالث: مقادير الزكاة نصوص تشريعية قديمة

وكأوضح مثال يؤكد أن التشريع الإسلامي هو في جانب جوهري منه امتداد لما قبله، إضافة إلى ما سبق، هو ما جاء في حديث كتاب عمرو بن حزم في أنصبة الزكاة والتي تضمنها كتاب النبي لأهل اليمن حيث يقول: «... وفيما سقت السماء العشر وما سقي الغرب فنصف العشر وفي كل عشر من الإبل شاتان وفي عشرين أربع شياه ...»[١٢] إلى آخر الكتاب.

فهذا النظام ـ نظام زكاة الزروع ٢,٥ بالمئة، وهو نظام العُشر ـ كان معروفاً كتنظيم اقتصادي واجتماعي عند قدماء اليمنيين، ومنصوص عليه في نقش مسلة القوانين الاقتصادية والتجارية في منطقة عتق بوادي بيحان حتى اليوم، وهو منذ ما قبل الإسلام، فأقره النبي تشريعاً لهم، إذ كانت الضرائب في اليمن تشبه العُشر الذي هو قرينتها في الإسلام[١٣]، ولغيرهم من المسلمين، وتحوّلت بذلك الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والوضعية قبل الإسلام في هذا الصدد إلى تشريعات إسلامية بعده، لأن الإسلام وجد فيها سنّة حسنة فاستحسنها وجعلها شريعة لأهله.

المثال الرابع: قاعدة الاتفاق بين النص الشرعي والوضعي

بعد تقرير هذه الحقيقة، يمكن القول تالياً بأن النصوص، وفق ما يطلق عليها بالشرعية والوضعية، لا يختلف بعضها عن بعض جوهرياً، فكلاهما يصبّ في قاعدة «أينما كانت المصلحة فثم شرع الله»، ولا يختلف في ذلك المجتمع المسلم وغير المسلم إلا بحدود نسبية لا تتجاوز حدود الخلاف في وجهات النظر في المذاهب الإسلامية نفسها، بل بين فقهاء المذهب الواحد، كاختلافهم في الربا، ما هو وما حدوده، وما يُعتبر رباً وما لا يُعتبر، وهي مسألة كانت مثار خلاف ولم تزل إلى اليوم.

وأما الفرق الجوهري بين المجتمعات المسلمة وغير المسلمة، فإنما هو في ما يتعلق بالعقائد الدينية وأشكال العبادات المختلفة، وليس في مسائل

---

(١٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية،** ٧ ج، ط ٤ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨١)، ج ٥، ص ٧٧.

(١٣) محمد علي نصر الله، **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ٣٤.

النصوص التشريعية المنظمة لشؤون الناس من نظم الحياة، اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية.

مع التسليم بأن النص الذي جاء به الوحي ـ قرآناً ـ وما قاله محمد (ﷺ) ـ سنّة ـ هو من أفضل وأكمل وأحسن وأعلم من كل ما قد يتوصل إليه البشر السابقون، وما قد يضيفه اللاحقون منهم، وما يميز النص الوضعي السابق على الإسلام عن النص الشرعي اللاحق له هو مجرد إقرار الأخير بصلاحية ما قبله ومنفعة ما بعده، أو الإضافة عليه وتطويره، على نحو ما سنرى في البند الآتي.

رابعاً: التشريع الإسلامي كتراكم لما بعده

يمكن القول أيضاً إن النصوص اللاحقة، أو ما يسمّى القوانين الوضعية الحديثة ما بعد ظهور الإسلام، ما هي إلا امتداد طبيعي للنص الشرعي وإضافة حسنة إليه؛ فلا يوجد خلاف بين الأمم اللاحقة على أن هناك الكثير من النظم والتشريعات الضرورية، بل والبالغة الأهمية، لتنظيم حياة المجتمع الحديث قد جاءت وفقاً للقواعد الأصولية التي قرّرها فقهاء المسلمين أنفسهم، كقاعدة [دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح]، فوفق هذه القاعدة الشرعية خرجت قوانين ليست من وضع هؤلاء الفقهاء أو من اجتهادهم، أو حتى إبداعهم، كقوانين السفن والطيران والمرور وغيرها من القوانين المنظمة لشؤون المجتمع الإنساني ككل، على اختلاف أجناسه ومعتقداته وأديانه، ممّا يتصل بصميم حاجات المجتمعات كافة، مسلمة كانت أو غير مسلمة.

السؤال المحوري هو: هل نحن، كمجتمع مسلم، باقتباسنا مثل هذه النظم والتشريعات البالغة الأهمية إنما نقتبس تشريعات (وضعية) غير إسلامية لمجرد أننا لم نكن السباقين إلى وضعها أو الاجتهاد فيها، أو لأننا ـ على الأصح ـ كنا عاجزين عن صناعة السيارة والطيارة والسفن المحيطية والفضائية والتلفون والراديو قبل غيرنا ولم نزل، وهي التي كانت ولم تزل بمثابة المتغير المادي في ظروف الزمان والمكان الذي نعيشه اليوم، والتي نجم عنها بالضرورة مثل هذه القوانين والتشريعات؟ أم أنها تصبح قوانين وتشريعات إسلامية حينما نضطر إلى تطبيقها بعد أن صارت حياتنا تعج بالسيارات والطائرات والسفن والتلفونات والتلفزيونات المستوردة؟ أم أنه لا بد ـ كما عند بعض الاتجاهات الإسلامية المتطرفة باسم الإسلام ـ من رفض ذلك كله، وبالتالي تأسيس قانون مرور إسلامي ونظام للاتصالات السلكية واللاسلكية إسلامي وطيران إسلامي وهندسة إسلامية وكيمياء

وفيزياء إسلامية؟ والرد العلمي والعقلاني هو ببساطة لا هذا ولا ذلك، بل الإقرار بما هو مشترك ونافع للناس أو جالب للنفع ودافع للضرر باعتباره فقهاً تشريعياً لنا، بصرف النظر عمّا إذا كان مصدره الكتاب والسنّة أو اجتهاد السلف أو الخلف الصالح من المسلمين أو غير المسلمين. لأنه إذا كان الإسلام قد اعتمد في جانب أساسي من تشريعاته على من قبله، وأضاف إليها وطورها وأعطاها لغيره من المسلمين وغير المسلمين على ما سبق شرحه، فإن حكم ما بعده هو حكم ما قبله، أخذاً وعطاء، عملاً بقول محمد (ﷺ) «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها»[١٤]، خصوصاً في ظروف متغيرات عصرنا الراهن التي تلاشت معها عوامل الزمان والمكان[١٥]، لأن العالم اليوم لم يعد عوالم منفصلة أو معزولة بعضها عن بعض، بل هو عالم واحد وكتلة واحدة ومصالح واحدة ومصير واحد. ولم يعد الأمر التشريعي مرتبطاً بالعقائد الدينية ولا بالسمات الثقافية والحضارية والقومية التي يتميز بها مجتمع دون آخر. ولهذا، لم يعد هناك بالضرورة ما يُعرف بالنص الشرعي الإسلامي كنص وحيد، بل إن كل ما يتصل بحياتنا التي نعيشها، من قوانين وتشريعات وضعية ممّا توصل إليه فقهاء القانون الحديث ولم يرد بها نص من قرآن أو سنّة أو اجتهاد فقهي سابق، هو بالضرورة نصوص شرعية بالنسبة إلى المجتمع المسلم، كما هي وضعية بالنسبة إلى غير المسلم، أو هي المركّب من هذا وذاك والقاسم المشترك بينهما على الأصح، وفق مقتضيات الضرورة والمصالح المرسلة، والمتغيرات الاجتماعية القاهرة لظروف الزمان والمكان، ومقتضيات العقل والعلم، وقاعدة جلب النفع ودفع الضرر، كقوانين المرور والطيران والكهرباء والبحار وحقوق الاختراع... إلخ.

إن مثل هذه القوانين إضافة حسنة، لا فرق بينها وبين التشريعات المنظمة للحدود والمواريث والزواج والطلاق، وغيرها من تشريعات المعاملات التي تخصنا كمسلمين، والمنطق في ذلك هو علة الأحكام لا نصوصها، وهذه مسألة متفق عليها عند فقهاء المسلمين ـ أو معظمهم على الأقل ـ ولهذا يمكن القول إن «التشريع الإسلامي ليس نصاً قرآناً أو حديثاً أو اجتهاداً إسلامياً فقهياً قديماً

(١٤) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، **سنن ابن ماجة**، تحقيق أحمد فؤاد عبد الباقي، ٣ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٣٩٥، محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر [وآخرون]، ٥ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٥، ص ٥١.

(١٥) العودي، «سوسيولجية العلاقة بين النص الشرعي والنص الوضعي في التاريخ والتراث العربي الإسلامي،» ص ١٥١.

أو حديثاً فحسب، لكنه كذلك كل نص تشريعي إنساني نافع أو جالب للنفع دافع للضر»[١٦]، يضع المصلحة في اعتباره أساساً، بغضّ النظر عن مصدره، أكان علم الغرب أم حكمة الشرق فالحكمة ضالة المؤمن.

خامساً: حق الاجتهاد وضروراته

وتقريراً للحقائق السابقة، من المسلّم به أنه مثلما أن النصوص الوضعية ـ تجاوزاً ـ التي تواضع عليه الناس لمصلحتهم ـ هي محل اجتهاد دائم بالتعديل والإضافة والتقييم، فإن النصوص الشرعية الإسلامية هي أيضاً محل اجتهاد في التحليل والتفسير بالنسبة إلى نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية الثابتة، وصولاً إلى نصوص آراء الفقهاء والمشرّعين المسلمين القابلة للاجتهاد نصاً ومضموناً.

وإذا ما تذكّرنا أن القرآن الكريم ـ كما يقول الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ـ حمّال أوجه، فإن الفاروق عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان رغم قربه من عهد محمد (صلى الله عليه وسلم) يجتهد مقابل النص أو بخلافه، حتى لو كان قرآناً يتلى، إذا تغيرت العوامل الاجتماعية الداعية إليه من متغيرات الزمان والمكان؛ فها هو ذا يمنع صرف الزكاة في المؤلّفة قلوبهم[١٧] رغم ثبوتها في قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ [التوبة: ٦٠]، واجتهد في مقابل نص السرقة في القرآن الكريم ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨] فحكم بعدم قطع يد السارق في عام المجاعة[١٨]. كما اجتهد في عدم توزيع غنائم كسرى في أراضي سواد العراق وبلاد ما وراء النهر على محاربي الفتح طبقاً للقاعدة الشرعية والسنّة النبوية، وأوقفها لبيت مال المسلمين، فكانت أول وقف في الإسلام.

لقد اجتهد عمر مقابل النص، نزولاً عند قناعته بتغير الظروف الاجتماعية للزمان والمكان، فلم يعد ما يبرر إعطاء المؤلّفة قلوبهم زكاة، وقد أصبح الدِّين قوياً، وكانت هذه هي علة حكمه بالنسبة إلى المؤلّفة قلوبهم «وهم الذين كان

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(١٧) محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص ١٤٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

النبي يعطيهم من أموال الصدقة ليتألفهم إلى الإسلام لضعف إيمانهم أو لدفع شرّهم أو لعلو منزلتهم في قومهم، وذلك وفقاً للآية القرآنية ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ [التوبة: ٦٠]. وقد استند عمر في إلغاء ذلك إلى زوال العلة التي بُني عليها النص، وهي نصرة الدعوة الإسلامية أو كف الأذى عن أهلها في بدء الإسلام، إذ إن هذه العلة أو السبب السياسي والاجتماعي على الأصح كانت قد زالت بعد أن قويت شوكة الإسلام في أيامه(١٩).

كما أن الجوع والحاجة علة تزول معها إقامة حد السرقة، وضخامة غنائم فارس تجاوزت حدود سد حاجة المحاربين إلى الافتتان بها عن الجهاد في سبيل الله، حيث قال عمر بعد أن وصِفت له الغنائم: «والله لو وزّعت بينهم لفتنوا بها عن الجهاد في سبيل الله، والله ما لهم منها إلا ما يعينهم عليه، وهي وقف بيت مال المسلمين»(٢٠).

فإذا كان عمر، الذي لا خلاف على كونه من عامة البشر وليس مشرعاً بالوحي بالاتفاق بين مختلف الفِرق، قد اجتهد في مقابل نصوص قرآنية وسنن نبوية ثابتة واعتبر اجتهاده شريعة وسنّة إسلامية، وكل من أتى لاحقاً له من أئمة المذاهب والفِرق المختلفة ممّن فسر أو اجتهد أو أضاف، فعلينا أن نقر قاعدة عامة هي أن الاجتهاد حق إنساني بمقتضى لغة العقل، وضرورة اجتماعية وموضوعية، مقتضاه جلب النفع ودفع الضرر، واستيعاب المستجدات والمتغيرات في الزمان والمكان أو الظروف الاجتماعية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنه يتوجب علينا إدراك أنه ليس في الإسلام سلطة دينية «سوى سلطة الموعظة الحسنة ـ كما يؤكد الإمام محمد عبده ـ والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين، يقرع بها أنف أعلاهم كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»(٢١).

---

(١٩) صبحي المحمصاني، «المسلمون: تأخر نهضتهم ملائمة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعي،» في: **الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة**، ص ١٧٧، نقلاً عن: مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ص ٤٣٠.

(٢٠) نصر الله، **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام**، ص ١٠٥.

(٢١) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٣٢.

ويمكننا تأكيد حقيقة واضحة هي «أن النصوص لا تفسر نفسها: إن تفسيرها يحتاج إلى تدخّل البشر. وليس هناك شك في أن الفقهاء يتأثرون في تفسيرهم للنصوص تأثراً هائلاً بكل من الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشون في ظلها، والأيديولوجية التي يعتنقونها»[٢٢]. وهذه مسلّمة لا تحتاج إلى نقاش كبير، ودليلها اختلاف المذاهب والتفسيرات منذ عصر الإسلام الأول وحتى اليوم. وبسبب استناد الشريعة إلى مفاهيم أساسية لكن غير محددة، مثل المصالح المرسلة والصالح العام للجماعة، كان لدى الفقهاء المسلمين حرية في العمل أكبر ممّا يتوافر للفقهاء العاديين، في ظل التشريع الحديث، كما أنهم استحدثوا أدوات فنية للتفسير، بل والتشريع المستجد، مثل الإجماع والقياس أو الاجتهاد نفسه.

ونتيجة لذلك، تراكم في فترة قصيرة طولها قرنان من الزمن قدر هائل من الأحكام الفقهية المتنوعة والمختلفة من مكان إلى مكان، ومن مدرسة إلى مدرسة، والمتطورة باطّراد والمتغيرة بلا توقف وفق متغيرات الزمان والمكان، وما تقتضيه الظروف الاجتماعية ومتغيراتها بالضرورة من مرحلة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر.

سادساً: النص المقدس

إن العلاقة غير المنطقية وغير المحكومة بالفهم الاجتماعي، وهي كثيراً ما تحكمت في النص الشرعي باعتباره الأصل العقدي الذي لا يجوز الخروج عليه بالنص الوضعي باعتباره البدعة والضلال ـ بشكل افتراضي ـ تجعلنا في العالم الإسلامي مكبَّلين بقيود الماضي، بالرغم من أن النص الذي نقدّسه ليس نصاً قرآنياً أو حديثاً نبوياً متفَقاً عليه، بقدر ما هو قراءة لأحد فقهاء المسلمين، «فقد لا نستغرب أن نرى في كثير من كتب التراث استعمال مصطلح (النص)، فإذا دققنا النظر، نرى أن ذلك إنما ينصرف لقول المجتهد أو المفسر أو الفقيه»[٢٣].

على أن «السمة الوحيدة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في الثقافة العربية والإسلامية هي أن الماضي ماثل بوصفه قوة مستقلة عن الحاضر منافسة له،

---

(٢٢) فوزي منصور، **خروج العرب من التاريخ**، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣)، ص ٥٩.

(٢٣) عبد الكريم حامدي، «ضوابط في فهم النص،» **كتاب الأمة** (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة)، السنة ٢٥، العدد ١٠٨ (٢٠٠٥)، الفقرة منقولة من المقّدمة التي بقلم الكاتب عمر عبيد حسنة، ص ٢٣.

تدافع عن حقوقها إزاءه، وتحاول أن تحل محله لو استطاعت. ولو شئت أن ألخص هذه السمة في كلمة واحدة لقلت إن نظرتنا إلى الماضي (التراث) ليست تاريخية ـ ولا حتى واقعية أو شرعية ـ فالنظرة التاريخية إلى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي وتتأمله من منظور نسبي بوصفه مرحلة انتهى عهدها وتلاشت في مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدريج حتى أوصلتنا إلى الحاضر، وفي هذه النظرة التاريخية لا يكون الماضي قوة منافسة للحاضر، ولا تثار على الإطلاق مشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر عن طريق تجاوزه لذاته. أما في ثقافتنا العربية ـ والإسلامية ـ فإن الماضي يقطع صلته بعصره بالتدريج ويفقد طابعه النسبي ويخرج عن الإطار الزمني الذي كان مرتبطاً به، ليصبح قوة دائمة الحضور، ولا بد أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر»[٢٤]. وهذا ما تنبّه له برنارد لويس، فأوجز نظرة الإسلاميين نحو المقدس والدنيوي، فـ «لا توجد في الإسلام مصطلحات تميز بين المقدس والدنيوي، بين الروحي والزمني، لأنه لا يقبل ولا حتى يعرف الانفصام (Dichotomy) الذي تعبّر عنه هذه السلسلة من المضادات أو الانشقاق والصدام بين الكنيسة والدولة، بين الإمبراطور والبابا، بين الله والقيصر»[٢٥].

وما ينبغي التركيز عليه ـ تأكيداً لموضعة النص الشرعي الإسلامي وبُعده عن القداسة اللاهوتية ـ هو أنه لا يوجد في الإسلام ما يسمّى رجل دين أو رجال دين يمكن اعتبار أقوالهم نصوصاً عقائدية أو شرعية مقدسة مهما بلغت منزلتهم بين الناس، مثلما هو الحال في المسيحية أو اليهودية، والذين قال الله فيهم ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾[٢٦]. وإنما جاء الدِّين الإسلامي لمحاربة هذه العقيدة التي تُعتبر من أس التوحيد لدى المسلمين، فمن يُدعون رجال الدِّين في الإسلام أو أئمة أو فقهاء إنما هم، كما قال عنهم أبو حنيفة، «هم رجال ونحن رجال»، حيث لا يوجد متحدث باسم الله في الإسلام، وإنما الأمر متروك لعقل المسلم وضميره، لا يحاسبه على ذلك إلا الله وحده، لقوله تعالى

---

(٢٤) فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٧)، ص ٣٨، نقلاً عن: منصور، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢٥) Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcove Press, 1973), p. 235.

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٣١. وقد وَرَدَ تفسير لهذه الآية من أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم. انظر: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١٠ ج (مكة المكرّمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤)، ج ١٠، ص ١١٦، والترمذي، **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**، ج ٥، ص ٢٧٨.

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾[٢٧] وقول الرسول (ﷺ) «من قال أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله حُرم ماله ودمه وعِرضه، وحسابه على الله»[٢٨].

بل إن لكل مسلم حق البحث والتنقيب والتدبر في شؤون دينه وحياته من دون حجْر أو منع، أو وصاية من أحد على ضميره الديني، «فالسلطة الدينية في الدِّين الإسلامي ـ كما يقول الإمام محمد عبده ـ هي سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وما للخليفة أو القاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام من سلطة، فهي سلطة مدنية، إذ لم يجعل الإسلام لأحد من هؤلاء سلطة على العقائد وتقرير الأحكام»[٢٩].

وبالتالي، فإن كل نص أو اجتهاد أو تفسير أو إضافة لاحقة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ترتكز على مبدأ العقل والعلم والمصالح، ومبدأ دفع الضرر وجلب المنافع ومتغيرات الزمان والمكان، أو ما يطلق عليها مجتمعة بالعوامل والمتغيرات الاجتماعية. وكلها اجتهادات لا تخرج عن سياق السنن والتشريعات الإسلامية والإنسانية بالمطلق؛ فهم رجال ونحن رجال. وأكرر هنا أن ما أود تأكيده في هذا الصدد ليس سوى حقيقة واحدة، هي إثبات أن النص الشرعي الإسلامي، أياً كان، شأنه شأن ما يُعرف بالنص الوضعي، موضع اجتهاد. وإذا كان في ذلك من ضابط فلا يوجد سوى ما تعارف عليه عقلاء المشرعين والمفكرين من الضوابط التالية: مقتضيات العقل والعلم والواقع الاجتماعي؛ قاعدة لا ضرر ولا ضرار ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح الاجتماعية؛ قاعدة أينما كانت المصلحة الاجتماعية العامة أو الخاصة فثم شرع الله؛ الاحتكام للمتغيرات الاجتماعية في ظروف الزمان والمكان، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

سابعاً: الأصل في الشرع تقديم المصلحة على النص

من الملاحظ أنه حتى في أكثر المذاهب والاتجاهات الإسلامية محافظة ونصية، كالحنابلة، قد خرج من أئمتهم من يقدّم المصلحة الاجتماعية على

---

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.

(٢٨) البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٦، ص ٢٥٣٨.

(٢٩) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق محمد عمارة، ٣ ج (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٠)، ج ٣، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦، نقلاً عن: محمد عمارة، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

النص؛ فهذا هو الإمام الطوفي سليمان بن عبد القوي بن سعد بن الصفي الفقيه الحنبلي الأصولي، المولود عام ٦٥٦هـ، الذي نص «بأن المصلحة إذا عارضت النص في باب العادات، فإنه يؤخذ بها ويُترك النص في مقابلتها»[٣٠]، وقد انبنى رأي الإمام الطوفي هنا على أسس مهمة هي:

الأساس الأول: مقصد الشارع في المصلحة المعقولة عادة ولو خالفت النص، فمقصد الشارع في ظواهر النصوص ومعانيها عند الاتفاق وفي معاني النصوص وحدها عند التعارض، فإذا اتفق المعنى المعقول مع الظاهر ـ أي المصلحة مع النص ـ أُخذ بهما معاً، وإن خالف المعنى المعقول الظاهر، أُخذ بالمعنى وتُرك الظاهر من النص. وحالات اقتران المصلحة بالنص ثلاث، هي: اتفاق المصلحة مع النص، وهنا يجب الأخذ بهما معاً؛ اختلاف المصلحة مع النص بأن يقع تعارضٍ بينهما مع تعذر الجمع والتوفيق عن طريق التخصيص والتقييد، وهنا يؤخذ بكلٍّ من النص والمصلحة في حدود دلالة كل منهما من دون تعطيل لأحدهما؛ اختلاف المصلحة مع النص بأن يقع تعارض بينهما، مع تعذّر الجمع والتوفيق، وهنا تقدَّم المصلحة على النص، أي يؤخذ بالمصلحة ويُترك النص.

الأساس الثاني: استقلال العقل بإدراك المصالح في مجال العادات (المعاملات)، مستنداً إلى أن العقل قادر على إدراك مصلحة الإنسان وتمييزها من دون حاجة إلى الشرع، لأن المصلحة تُدرك بالعادة المعقولة لدى الناس، فلا يُترك هذا الطريق الواضح لغيره من الطرق المبهمة غير الواضحة، كالنصوص التشريعية، لكونها تحتمل معاني كثيرة لا تقطع بمعرفة المصالح من غيرها ـ مع التمييز والتأكيد هنا بأن المقصود من المذكور هو المصلحة في المعاملات لا في العبادات ـ «فالمعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس»[٣١]، فضابط المصلحة الوحيد لدى الطوفي هو أن تكون معقولة المعنى بالعادة، ومحقِّقة لمنفعة العباد، سواء وافقت النص أو خالفته، لأن النصوص قد تكون مبهمة وقاصرة عن الإحاطة بمصالح الناس[٣٢].

ومن عجائب الأمور أن يُتّهم الطوفي نتيجة موقفه هذا بأنه «أشعري،

---

(٣٠) أحمد عبد الرحيم السايح، **رسالة في رعاية المصلحة للإمام الطوفي** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٣)، ص ٣٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٢) حامدي، «ضوابط في فهم النص،» ص ٦٢ ـ ٦٧ (بتصرّف).

حنبلي، رافضي، ظاهري»[٣٣]، ولا أدري كيف تجتمع هذه الصفات كلها في فرد واحد.

ويكفي أن نشير هنا إلى أن التيار المعارض للطوفي، ممثَّلاً بالبوطي، لم يشترط من ضوابط في المصلحة الشرعية سوى خمسة، هي: اندراجها في مقاصد الشرع؛ عدم معارضتها للقرآن؛ عدم معارضتها للسنّة؛ عدم معارضتها للقياس؛ عدم تفويتها مصلحة أهم منها[٣٤].

وكل ما سبق لا يُحكّم فيه إلا العقل، وهو مطلبي هنا، إذ لا يحكم في التعارض بين القرآن والسنّة والقياس وبين المصلحة سوى العقل، ولا يحكم بعدم تفويتها مصلحة أهم منها وبأنها مندرجة في مقاصد الشرع سوى العقل. وهذا ما يُطلق عليه في التشريع الإسلامي علة الأحكام الشرعية، أو ما نطلق عليه العوامل والمتغيرات الاجتماعية، المؤثّرة في النص التشريعي الواحد الذي يُطلق عليه مجازاً بالنص الشرعي في مجتمع مسلم، أو النص الوضعي في مجتمع غير المسلمين كمجرد تسميات لتمييز مجتمع من آخر لا تمييز نص من آخر.

ثامناً: إشكال تطبيق الشريعة الإسلامية وعدم تطبيقها

إن جميع الرؤى والتحليلات في البنود السابقة لا تحل معها عقدة هذه الثنائية العقيمة بين النص الشرعي والوضعي فحسب، بل تفتح الطريق الواسع أيضاً أمام حل العقدة الأكبر لأزمة الرعب المتعلقة بتطبيق الشريعة الإسلامية أو عدم تطبيقها، حيث تصبح هذه المسألة، في ضوء هذا الفهم الاجتماعي الجوهري للدِّين والدنيا، غير ذات موضوع. لأنه إذا فُهم جوهر النص التشريعي بالمعنى الاجتماعي والإنساني الشامل والسابق تحليله، تصبح قضية أزمة تطبيق الشريعة الإسلامية أو عدم تطبيقها قضية غير ذات موضوع على الإطلاق، وأن زوابع الحملات الأيديولوجية المتبادلة بين دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية من جهة والرافضين لها من جهة أخرى لا تعني لدى دعاة التطبيق شيئاً أكثر من مجرد سوء فهم للشريعة وللإسلام بصفة عامة، ولا تعني لدى دعاة الرفض، من المسلمين وغير المسلمين، إلا سوء نية لمحاربة الإسلام وتشويه صورته.

---

(٣٣) **شذرات الذهب**، ج ٦، ص ٣٩، نقلاً عن: البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.

لأنه إذا ما تم الانطلاق من جلب النفع ودفع الضرر في حياة البشر، والمتمثّلين في القاعدة الأصولية القائلة إن درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح المنطلقة من حديث النبي (لا ضَرَرَ ولا ضِرَار)، فلن يعود هناك ما يبرر المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، ولا ما يبرر الخوف من قضية تطبيق الشريعة الإسلامية أو عدم تطبيقها. والدليل الأكبر في ذلك هو المجتمع التركي الإسلامي في الوقت الحالي؛ فقد عدّلت الحكومة التركية من قوانينها الجزائية بما يتوافق مع قواعد الأوروبي، رغم أن الحزب الحاكم هو حزب العدالة والتنمية التركي الإسلامي.

منطلقين من أسس اجتماعية ودينية، ابتداء بقاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، ومن أن ما يتوافق مع القوانين الوضعية للاتحاد الأوروبي لا يتعارض بالضرورة مع ثوابت الدِّين الإسلامي، خصوصاً في ما يتعلق بقضايا المعاملات والمصالح العامة، إذا لم يكن العكس، فإن هذا هو الاحتمال الأقرب إلى الصحة، لأن الإسلام أعطى الناس من الحقوق والواجبات ما لم يعطه دين أو فكر آخر، بصرف النظر عما إذا كان هؤلاء الناس مسلمين أو غير مسلمين.

وكذلك هي حقيقة الكثير والكثير من القوانين والتشريعات العامة في كثير من المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية غير المسلمة، والمتعلقة بالمعاملات والواجبات والحقوق المدنية، وحقوق الإنسان عموماً، ذات البعد الاجتماعي والإنساني الراقي والمتحضر والأقرب إلى جوهر ديننا وشريعتنا الإسلامية، بل ومن صميم مقاصدها التي لا نزال عاجزين عن استقرائها وتطبيقها في حياتنا تشريعاً وسلوكاً. وهو ما تترجمه المقولة الشائعة في الثقافة العامة: «جوهر الإسلام غريب في أهله حاضر ومطبّق في غير أهله»، فعُقدنا هي في أعماق نفوسنا كمسلمين، أما شريعتنا فهي هناك أكثر ممّا هي عندنا. وإذا كان الدِّين الإسلامي هو المعاملة، وأن ما للخلق أوجب وأقدم ممّا للخالق، لأدركنا أن تظاهرنا وتباهينا بهذه مقابل تفريطنا بتلك يجعلاننا أبعد عن جوهر الإسلام من غير المسلمين المفتقرين إلى هذه «العقيدة الإسلامية» مقابل تمسكهم وتطبيقهم لتلك «المعاملة»، فالله يعفو عن حقه لأنه غفور رحيم، أما حقوق الخلق التي حثنا على احترامها وجعلها من الكليات الخمس (حفظ النفس والدِّين والعِرض والنسل والمال)، فإن أمرها مربوط بأصحابها من الخلق وسلطانهم الذي منحهم إياه الله، ولا يتنازعون فيه.

القسم الثاني

الإطار الإجرائي

(مجال الدراسة وأبعادها الميدانية)

الفصل الخامس

إجراءات البحث «الميداني»

أولاً: بناء الاستبيان وإجراءات الصدق والثبات

١ ـ مجتمع البحث

إن مجتمع البحث، بحسب طبيعته، يتناول جماعات دينية مغلقة، ثم تحديد المجتمع الذي تم تطبيق الاستبيان عليه بالتجمّعات الأساسية للتيارات السّلفية اليمنية التي تتمركز في الغالب في عدد من المحافظات، نذكر منها صنعاء ومأرب وصعدة وذمار وإب. والتجمّعات تلك يمكن اعتبارها التجمّعات الأساسية للسّلفية في اليمن، الذي يبلغ عدد سكانه ٢١ مليون نسمة تقريباً، وعليه فإن اختيار هذه العيّنة اعتمد في المقام الأول على معرفة الباحث وخبرته بهذه التيارات، كونه ابن هذه البيئة التي تتم فيها الدراسة.

وبعد دراسة الأوضاع والخصائص لكل محافظة على حدة، وقع اختيار الباحث على محافظتي صنعاء وذمار، مستبعداً محافظتي صعدة ومأرب نتيجة الأوضاع الأمنية الصعبة، وهو ما أدى إلى تعذّر إنزال الاستبيان، كما تم استبعاد محافظة إب، كون التيارات فيها هي نفسها التيارات الموجودة في العاصمة صنعاء، فتم الاكتفاء بمحافظتي صنعاء وذمار، وتمثّلت كل محافظة بـ١٠٠ مفردة بحثية.

٢ ـ عيّنة البحث

تم اختيار عيّنة مدن الحضر الرئيسية، وهي أمانة العاصمة صنعاء، وبواقع ١٠٠ حالة، أي ما يعادل ٥٠ بالمئة من إجمالي العيّنة، موزعة على ثلاث

فئات، من أساتذة جامعة وطلاب جامعة وطلاب سلفيين ورجال دين ومواطنين عاديين، طبقاً لما هو مبيّن في الجدول الرقم (١) في مقدمة الكتاب.

ويعود السبب في اختيار هذه العيّنة بالتحديد إلى رؤيتنا في محاولة فهم الظاهرة السّلفية، مستعينين بالمختصين بالشريعة والقانون وأقسام الدراسات الإسلامية في جامعة صنعاء اليمنية، وكذا نظرة الطلاب الدارسين فيها، إضافة إلى معرفة رأي الباحثين المختصين في مجال الجماعات الدينية، وعلماء الدِّين الذين لا ينتمون إلى المدرسة نفسها، وينطبق ذلك على المواطنين العاديين، وأيضاً معرفة اتجاه رأي الطلاب السلفيين بالعاصمة التي ليس فيها علماء سلفيون مشهورون، وقد حاولنا الموازنة في العيّنة قدر الإمكان، بالإضافة إلى كونها مركزاً ثانوياً للسلفيين.

كما تم أخذ عيّنة مدن ثانوية، وهي مديرية معبر في محافظة ذمار، وبواقع ١٠٠ حالة، أي ما يعادل ٥٠ بالمئة من إجمالي العيّنة، موزعة على ثلاث فئات، من رجال دين وطلاب سلفيين ومواطنين عاديين، طبقاً لما هو مبين في الجدول الرقم (٢) في مقدمة الكتاب.

ويعود السبب في اختيار عشرة رجال دين إلى قلّتهم مقارنة بعدد الطلاب؛ فغالباً لا يوجد في المدرسة السّلفية الواحدة أكثر من اثنين إلى ثلاثة من رجال الدين، ويعود ذلك إلى التنافس الشديد بينهم، وتكوين كل شيخ لمدرسة خاصة به، وهو ما ينعدم لدى الطلاب. أما بالنسبة إلى المواطنين العاديين، فيعود السبب في اختيار هذا العدد إلى محاولة معرفة رأي المحيط الاجتماعي الذي فيه سلفيون، ومدى التأثير والتأثّر المتبادل بينهما، فكان اختيار العدد المتساوي لكل منهما، أي الطلاب والمواطنين.

٣ ـ أدوات البحث

أ ـ خطوات بناء الاستبيان

تم بناء الاستبيان (المقياس) بحسب مقياس ليكرت الخماسي، وفق البدائل [موافق بشدة ـ موافق إلى حد ما ـ لا أوافق ـ لا أوافق بشدة ـ لا أعرف]، وذلك لدراسة التطرّف الديني في المجتمع اليمني. ويتضمّن هذا المقياس محاور أساسية على النحو التالي:

- محور البيانات الأساسية، ويشتمل على بيانات النوع الاجتماعي (الجنس)، والدخل، والمستوى التعليمي، والسن، والحالة الاجتماعية، والمهنة.

- محور مفهوم التطرّف، ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة من خلال أسئلة مفتوحة تم إنزالها لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس مفهوم التطرّف الديني لدى عيّنة البحث.

- محور الفقر، ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة من خلال أسئلة مفتوحة تم إنزالها لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس سبب التحاق الناس بجماعات الإسلام السياسي لدى عيّنة البحث.

- محور البيئة السياسية، ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة من خلال أسئلة مفتوحة تم إنزالها لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس مدى وجود بيئة سياسية مغلقة تؤدي إلى انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

- محور التدخلات الخارجية، ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة من خلال أسئلة مفتوحة تم إنزالها لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس ما إذا كان التدخّل الخارجي يؤدي إلى انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

- محور التمييز القبلي والعشائري والمناطقي، ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة من خلال أسئلة مفتوحة تم إنزالها لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس ما إذا كان التمييز القبلي والعشائري والمناطقي يؤدي إلى انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

- محور التعبئة الدينية، ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة من خلال أسئلة مفتوحة تم إنزالها لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لقياس ما إذا كانت التعبئة الدينية تؤدي إلى انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

- محور أمير الجماعة (القائد)، ويشتمل على عشرة أسئلة مختارة من خلال أسئلة مفتوحة تم إنزالها لعيّنة من مجتمع البحث، وهي عبارة عن عشر فقرات لمعرفة الدور الذي يؤديه أمر الجماعة داخلها، ودوره في انتشار ظاهرة السّلفية المتطرفة لدى عيّنة البحث.

ب ـ إجراءات التحقق من صدق الاستبيان

(١) صدق المحتوى (المنطقي)[١] وفيه يتم فحص محتوى الاستبيان وتحليل أسئلته، لمعرفة مدى تمثيلها للسلوك أو للجانب الذي يقيسه الاستبيان، وللتأكد من أن الأسئلة تغطي جميع جوانبه. وهو ما تحقق من خلال تقسيم الاستبيان إلى محاور، وفق ما سبق ذكره، يتكوّن كل محور من عشر فقرات.

(٢) الصدق (السطحي) الظاهري: في هذا النوع من الصدق يتم التأكد من/ الاطئمنان إلى المظهر العام للاستبيان، ومدى مناسبته للمبحوثين، وذلك من حيث وضوح تعليماته وصحة ترتيبها للخطوات الأساسية[٢]؛ مراعاة بساطته وتسهيل فقراته لكي يفهمها المبحوث؛ مراعاة الزمن الذي قد يستغرقه المبحوث في الإجابة عن الاستبيان؛ نوع الأسئلة ومدى ملاءمتها لإثارة الاستجابات المناسبة من المبحوثين؛ سهولة الإمكانات العلمية لطبعه وتصحيحه وتفسير نتائجه.

وقد تحقق هذا الصدق بعرض المقياس بصورته الأولية على المحكّمين، من أساتذة الجامعة اللبنانية وجامعة صنعاء المتخصصين في هذا المجال، وعددهم تسعة محكّمين، حيث أبدوا ملاحظاتهم على المقياس من حيث: مدى ملاءمة الفقرات وصلاحيتها للمقياس؛ مدى ملاءمة الفقرات وصلاحيتها للمحور الذي تقيسه؛ تعديل أو تصويب الفقرات الغامضة أو الفقرات التي تحتاج إلى تعديل؛ حذف الفقرات التي يرونها غير مناسبة؛ إضافة أي محور أو أية فقرة يرونها مناسبة؛ مدى ملاءمة البدائل المقترحة.

وبنتيجة العرض على المحكّمين، تم تعديل الفروق بين الأعمار في محور البيانات الأساسية، بحيث تصبح متساوية، كما تم تعديل المستوى التعليمي، بحيث يشمل التعليم الدِّيني، وإضافة التعليم الأساسي، وخيار يقرأ ويكتب، كون الأمية مرتفعة في اليمن.

وتمت أيضاً إضافة مكان الإقامة بحسب اقتراح المحكّمين، وتم كذلك،

---

(١) ذياب موسى البداينة، **المرشد إلى كتابة الرسائل الجامعية** (الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٩٩٩)، ص ١٣٢.

(٢) فؤاد البهي السيد، **علم النفس الإحصائي وقياس العقل البشري**، ط ٣ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٩)، ص ٥٥٢، نقلاً عن: خالد أحمد القيداني، «الاغتراب الوظيفي وعلاقته باحتياجات الموظفين: دراسة تطبيقية على موظفي الدواوين الحكومية في أمانة العاصمة،» (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، جامعة صنعاء، ٢٠٠٦)، ص ١٤٨.

بحسب اقتراحهم، شرح المهنة بشكل أكثر تفصيلاً ممّا كانت عليه في صورتها الأولى.

ومن خلال عرض الاستبيان على المحكّمين، لم يتم نقل أية فقرة من محور إلى آخر، كما لم يتم حذف أي محور، واتفق المحكّمون على بقاء بدائل الإجابة كما هي. وتم كذلك تعديل بعض الفقرات التي لم تكن واضحة في صورتها الأولية.

(٣) الصدق التمييزي للاستبيان: بلغ حجم العيّنة الأساسية المستخدمة في الاختبار ١١٠ استمارات، حيث استُخرجت منها المجموعتان الدنيا والعليا، وحجم كل منها ٢٧ بالمئة من العيّنة.

وقد استُخدم الاختبار التائي لاختبار الصدق التمييزي للعبارات في العيّنات المستقلة لمحور مفهوم التطرّف، فتبين أن العبارات ٢ و٤ و٦و ٨ و٩ و١٠ من محور مفهوم التطرّف ليست ذات دلالة إحصائية، وبالتالي تم حذفها من المقياس، ثم أُجري بعد الحذف اختبار الصدق التكويني مرة أخرى، وذلك باستخدام معامل ارتباط بيرسون، حيث تبين أن العبارات المتبقية ذات دلالة إحصائية، وبهذا يتكوّن محور مفهوم التطرّف من أربع عبارات بدلاً من عشر عبارات.

واستُخدم الاختبار التائي للاختبار التمييزي للعبارات في العيّنات لمحور الفقر، فكانت جميع العبارات ذات دلالة إحصائية، وبالتالي لم تُحذف أية عبارة من عبارات محور الفقر، فظلت عبارات محور الفقر عشر فقرات.

واستُخدم الاختبار التائي للاختبار التمييزي للعبارات في العيّنات لمحور البيئة السياسية المغلقة، وتبين أن العبارة ٢١ ليست ذات دلالة إحصائية، فتم حذفها من المقياس. ثم أُجري بعد الحذف اختبار الصدق التكويني مرة أخرى، وذلك باستخدام معامل ارتباط بيرسون، حيث تبين أن العبارات المتبقية ذات دلالة إحصائية، وبهذا يتكوّن محور البيئة السياسية المغلقة من تسع عبارات بدلاً من عشر عبارات.

واستُخدم الاختبار التائي للاختبار التمييزي للعبارات في العيّنات لمحور التدخّل الخارجي والإقليمي، وتبين أن العبارتين ٣٣ و٣٨ ليستا ذواتي دلالة إحصائية، فتم حذفهما من المقياس، ثم أُجري بعد الحذف اختبار الصدق التكويني مرة أخرى، وذلك باستخدام معامل ارتباط بيرسون، حيث تبين أن العبارات المتبقية ذات دلالة إحصائية، وبهذا يتكوّن محور البيئة السياسية المغلقة من ثماني عبارات بدلاً من عشر عبارات.

واستُخدم الاختبار التائي للاختبار التمييزي للعبارات في العيّنات لمحور التمييز المناطقي والعشائري، وتبين أن العبارتين ٤٦ و٤٧ ليستا ذواتي دلالة إحصائية، فتم حذفهما من المقياس، ثم أُجري بعد الحذف اختبار الصدق التكويني مرة أخرى، وذلك باستخدام معامل ارتباط بيرسون، حيث تبين أن العبارات المتبقية ذات دلالة إحصائية، وبهذا يتكوّن محور التمييز المناطقي والعشائري من ثماني عبارات بدلاً من عشر عبارات.

واستُخدم الاختبار التائي للاختبار التمييزي للعبارات في العينات لمحور التعبئة الدينية، وتبين أن العبارة ٦١ ليست ذات دلالة إحصائية، فتم حذفها من المقياس، ثم أُجري بعد الحذف اختبار الصدق التكويني مرة أخرى، وذلك باستخدام معامل ارتباط بيرسون، حيث تبين أن العبارات المتبقية ذات دلالة إحصائية، وبهذا يتكوّن محور التعبئة الدينية من عشر عبارات بدلاً من ١١عبارة.

واستُخدم الاختبار التائي للاختبار التمييزي للعبارات في العيّنات لمحور القائد أو الأمير، وتبين أن العبارتين ٦٥ و٦٩ ليستا ذواتي دلالة إحصائية، فتم حذفهما من المقياس، ثم أُجري بعد الحذف اختبار الصدق التكويني مرة أخرى، وذلك باستخدام معامل ارتباط بيرسون، حيث تبيّن أن العبارات المتبقية ذات دلالة إحصائية، وبهذا يتكوّن محور الأمير أو القائد من ثماني عبارات بدلاً من عشر عبارات.

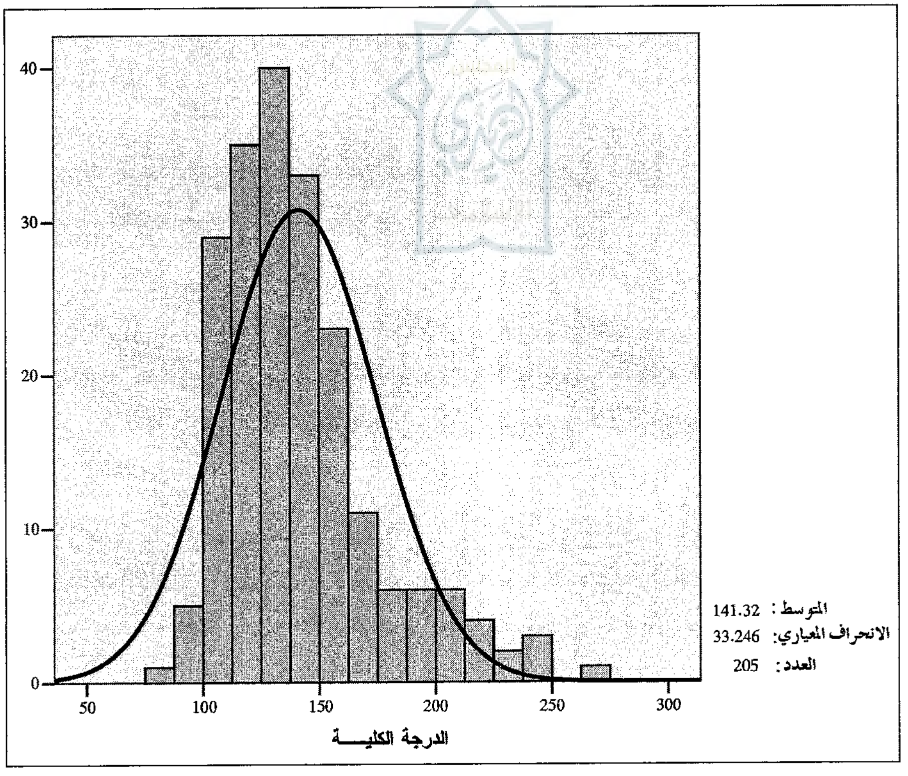
الجدول الرقم (٥ ـ ١)
الخصائص الإحصائية للمقياس

المجموعة	(العدد)	(المدى)	(المتوسط)	(الانحراف المعياري)	(معامل الالتواء)
محور مفهوم التطرّف	٢٠٥	٣,٢٥	٣,١٣١٧	٠,٥٩٣٣٤	٠,٢٥٦
محور الفقر	٢٠٥	٣,٩٠	٢,٣٨٥٩	٠,٦٨٦٣١	١,٠٣٥
محور البيئة السياسية	٢٠٥	٤,٠٠	٢,٤٦٣٤	٠,٨٦٠٠٠	١,١٥١
محور التدخلات الخارجية	٢٠٥	٤,٠٠	٢,٤٧٩٤	٠,٩١٦٨٦	٠,٧٨١
محور التمييز العشائري	٢٠٥	٤,٠٠	٢,٦٥٥٨	٠,٨٤٤٨٤	٠,٧٣٥
محور التعبئة الدينية	٢٠٥	٤,٠٠	٢,١٩٢٢	٠,٨٣١٣٩	١,٢٥٢
محور القائد	٢٠٥	٤,٠٠	٢,٤٤٧٦	٠,٨٠٢٣٠	٠,٩١٢
التطرّف الديني	٢٠٥	٢,٩٨	٢,٥٣٦٦	٠,٥٤٨٩٢	١,٢٢٩

الجدول الرقم (٥ ـ ٢)
حدود درجات المحاور الدنيا والعليا في المقياس

المجموعة	الدرجة الكلية		
	Valid N	Minimum	Maximum
دنيا	N = 55	٨٧	١٢٠
عليا	N = 55	١٥١	٢٧١

الشكل الرقم (٥ ـ ١)
اعتدالية منحنى ومدرج التوزيع التكراري لدرجات المقياس



ج ـ الثبات

الثبات (Reliability) يجيب عن السؤال التالي: «بأي قدر من الدقة، أو بأي قدر من الاتساق يقيس هذا الاختبار السمة التي يقيسها أياً كانت هذه السمة»(٣). ويُعَدّ الثبات من الشروط التي يجب أن تتوافر عند وضع الاستبيانات والاختبارات المستخدمة، للتحقّق من قياس ما وضع من أجلها، وكذلك لمعرفة مدى استقرارها، أي إن الاستبيان يؤدي، إذا ما طُبّق مرة ثانية، وعلى العيّنة نفسها، بعد فترة زمنية، إلى تعيين النتائج نفسها تقريباً، أو يقترب منها(٤).

ويتم حساب الثبات بخمس طرق هي:

ـ إعادة الاختبار	Test - Retest
ـ التجزئة النصفية	Split - half
ـ تحليل التباين	Analysis of Variance
ـ الاختبارات المتكافئة	Parallel Test
ـ معادلة ألفا كرونباخ	Cronbach's Alpha

وقد قمنا باستخدام معادلة ألفا كرونباخ لقياس الثبات في هذا المقياس، بحيث نستطيع معرفة تجانس فقرات الاستبيان.

وبحسب معادلة ألفا كرونباخ، يوضح الجدول الرقم (٥ ـ ٣) أن معاملات الثبات تراوحت بين ٠,٣٩٣ و٠,٨٩٠، وهو ما يدل على اتساق المقياس وصلاحيته لقياس ما وضع من أجله، باستثناء محور مفهوم التطرّف الذي تبيّن أنه أقل اتساقاً. ويعود السبب إلى أنه يقيس مفهوماً ولا يقيس اتجاهاً بحسب وظيفة المقياس.

وعليه، يمكن القول، بعد أن تم حساب طرق الصدق والثبات، إن الاستبيان الحالي يتصف بالصدق والثبات اللازمين والضروريين، ومن ثم نستطيع اعتباره أداة قادرة على استبانة التطرّف الديني بمحاوره المختلفة.

---

(٣) علي سعيد الطارق، **سيكولوجية القيادة: دراسة تطبيقية في اليمن** (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

الجدول الرقم (٥ ــ ٣)
معامل الثبات للمحاور بحسب عيّنة البحث

المحاور	معامل الثبات (ألفا كرونباخ)	عدد العبارات
محور مفهوم التطرّف	٠,٣٩٣	٤
محور الفقر	٠,٧٨٧	١٠
محور البيئة السياسية المغلقة	٠,٨٤٣	٩
محور التدخل الخارجي	٠,٧٨٧	٨
محور التمييز	٠,٨٤٧	٨
محور التعبئة الدينية	٠,٨٩٠	١٠
محور القائد أو الأمير	٠,٨٥٠	٨
محور التطرّف الديني	٠,٩٣٨	٥٧

ثانياً: خصائص عيّنة البحث

١ ــ مقدار الاستجابة للعيّنة

لقد تم توزيع ٢٤٠ استمارة، واستُرد منها ٢١٣ استمارة، أي بنسبة ٨٨,٧٥ بالمئة، ومثّلت نسبة الاستجابة من العيّنة المطلوبة، وهي ٢٢٠ من الاستمارات المعادة، ٩٦,٨٢ بالمئة.

وبعد أن قمنا بتفريغ البيانات، وجدنا أن هناك ثماني استمارات غير مكتملة أو غير موضوعية البيانات[٥]، فتم حذفها لتبقى ٢٠٥ استمارات، أُخضعت للتحليل فتبيّن أن نسبة الاستمارات المتبقية إلى نسبة الاستمارات الموزعة بلغت ٨٥,٤١ بالمئة، وبلغت نسبة الاستمارات المتبقية إلى نسبة الاستمارات المطلوبة للعيّنة ٩٣,١٨ بالمئة، وهي نسبة جيدة لإجراء عملية التحليل النهائي عليها. والجدول التالي يوضح نسبة الاستجابة إلى عدد الاستمارات الموزعة على العيّنة، وعدد الاستمارات المطلوبة للبحث، ونِسَبها.

(٥) في بعض الاستبيانات كان يقوم المبحوث بوضع علامة (صح) على خيار واحد في جميع الفقرات، بمعنى أنه كان يتمّ وضع علامة (صح) على خيار موافق في جميع الفقرات، أو خيار لا أوافق في جميع فقرات الاستبيان فتمّ استبعادها كلها.

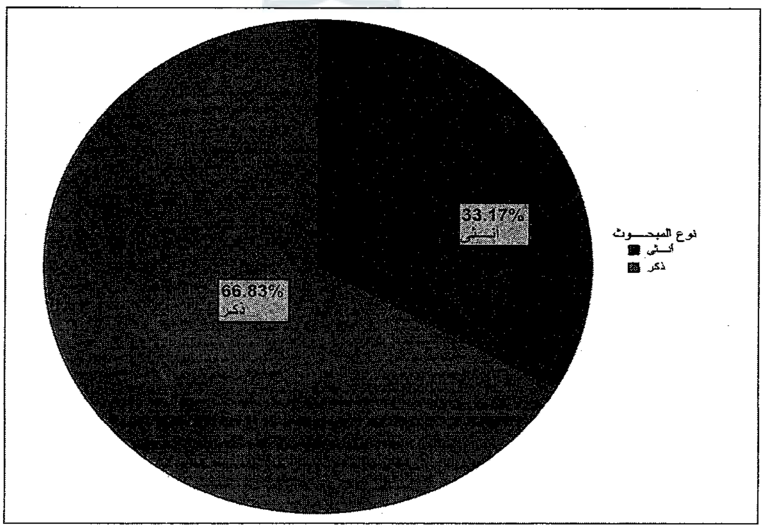
الجدول الرقم (٥ ـ ٤)
نسبة الاستجابة إلى عدد الاستمارات الموزّعة

عدد الاستمارات	عدد الاستمارات المستعادة ونسبها (بالمئة)	عدد الاستمارات المفقودة ونسبها (بالمئة)	المجموع (بالمئة)	عدد الاستمارات القابلة للتحليل ونسبها (بالمئة)	عدد الاستمارات المستبعدة ونسبها (بالمئة)	عدد الاستمارات المفقودة ونسبها (بالمئة)	المجموع (بالمئة)
الموزعة ٢٤٠	٢١٣ ٨٨,٧٥	٢٧ ١١,٢٥	٢٤٠ ١٠٠	٢٠٥ ٨٥,٤١	٨ ٣,٣٣	٢٧ ١١,٢٥	٢٤٠ ١٠٠
المطلوبة للبحث ٢٢٠	٢١٣ ٩٦,٨٢	٧ ٣,١٨	٢٢٠ ١٠٠	٢٠٥ ٩٣,١٨	٨ ٣,٦٤	٧ ٣,١٨	٢٢٠ ١٠٠

٢ ـ جنس العيّنة (ذكر ـ أنثى)

بعد إدخال البيانات في نظام التحليل الإحصائي (SPSS)، بلغ حجم الاستمارات التي تمت الإجابة عنها والقابلة للتحليل ٢٠٥ استمارات، أجاب الذكور عن ١٣٧ منها، أي بنسبة ٦٦,٨ بالمئة، وأجابت الإناث عن ٦٨ استمارة، أي بنسبة ٣٣,٢ بالمئة (انظر الجدول الرقم ٥ ـ ٧).

الشكل الرقم (٥ ـ ٢)
نسبة الإناث والذكور في العيّنة



تُعتبر نسبة الإناث، مقارنة بنسبة الذكور، جيدة إذا أخذنا في الاعتبار العادات والتقاليد في المجتمع اليمني. كما أن الدراسة تركز في عيّنة البحث على الإناث المنتميات إلى حركات الإسلام السياسي، واللاتي يعتبرن الكلام مع الشباب مخالفة شرعية كبيرة، إلا أننا استطعنا التغلب على بعض هذه العقبات بالاستعانة بباحثات، فكانت النسبة، وفق هذه العوامل، جيدة؛ إذ بلغت ثلث العيّنة المستطلَعة.

٣ ـ الأعمار

تراوحت أعمار المبحوثين بين ٥٥ مفردة، وبنسبة ٢٦,٨ بالمئة واقعة في الفئة العمرية بين ١٨ و٢٤ عاماً من إجمالي العيّنة (٢٠٥)، توزعت على ٣٨ مفردة ذكوراً، وبنسبة ٢٧,٧ بالمئة، و١٧ مفردة إناثاً، وبنسبة ٢٥ بالمئة، حسب الجدول الرقم (٥ ـ ٧). كما كشفت الاستمارات عن وجود ٥٥ مفردة، وبنسبة ٢٦,٨ بالمئة واقعة في الفئة العمرية بين ٢٥ و٣١ عاماً من إجمالي العيّنة (٢٠٥)، توزعت على ٢٩ مفردة ذكوراً وبنسبة ٢١,٢ بالمئة، و٢٦ مفردة إناثاً، وبنسبة ٣٨,٢ بالمئة. وتبيّن أيضاً وجود ٤١ مفردة، وبنسبة ٢٠ بالمئة، واقعة في الفئة العمرية ما بين ٣٢ و٣٨ من إجمالي العيّنة، توزعت على ٣١ مفردة ذكوراً، وبنسبة ٢٢,٦ بالمئة، وعشر مفردات إناثاً، وبنسبة ١٤,٧ بالمئة، وكذلك وجود ٢١ مفردة وبنسبة ١٠,٢ بالمئة في الفئة العمرية ما بين ٣٩ و٤٦ من إجمالي العيّنة، توزعت على ١٢ مفردة ذكوراً، وبنسبة ٨,٨ بالمئة، وتسع مفردات إناثاً، وبنسبة ١٣,٢ بالمئة.

وكشفت الاستمارات عن وجود ٢٦ مفردة، وبنسبة ١٢,٧ بالمئة، في الفئة العمرية ما بين ٤٦ و٥٢ عاماً من الإجمالي العام للعيّنة، وتوزعت على ٢٠ مفردة للذكور، وبنسبة ١٤,٦ بالمئة، و٦ مفردات للإناث، وبنسبة ٨,٨ بالمئة، وكانت سبع مفردات، وبنسبة ٥,١ بالمئة، من العيّنة واقعة في الفئة ٥٣ عاماً فأكثر من عيّنة الذكور.

نلاحظ من خلال الجدول الرقم (٥ ـ ٥) أن النسبة العمرية الأكبر تقع في الفئة ما بين ١٨ و٣٨ عاماً، وذلك بـ١٥١ مفردة، وبنسبة ٧٣,٦ بالمئة من إجمالي العيّنة، البالغة ٢٠٥، وهو ما يتوافق مع هرم السكان في اليمن، إذ تبلغ نسبة عدد السكان تحت سن ٢٥ عاماً ما يقارب الـ٧٥ بالمئة، أي إن

المجتمع اليمني مجتمع فتي[٦]، كما يتوافق مع خصائص العيّنة التي اعتمدت على المدارس والجامعات الدينية التي غالباً ما ترتادها الفئات الشابة، طلاباً أو مدرسين.

الجدول الرقم (٥ ـ ٥)

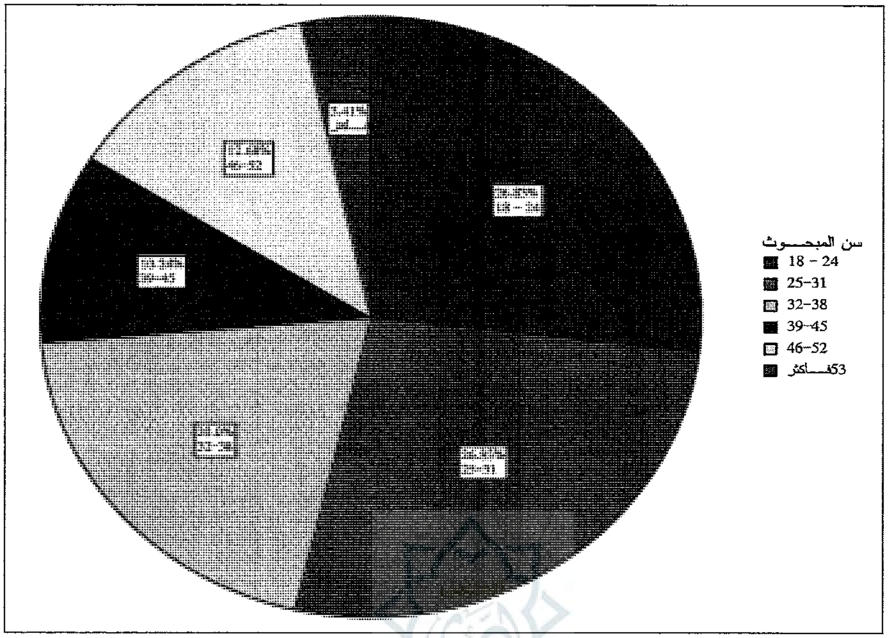
نسبة الذكور والإناث مقارنة بالأعمار بالنسبة إلى عيّنة البحث

المفردة			نوع المبحوث		الإجمالي
			ذكر	أنثى	
سن المبحوث	١٨ ـ ٢٤	العدد	٣٨	١٧	٥٥
		النسبة المئوية	٢٧,٧	٢٥,٠	٢٦,٨
	٢٥ ـ ٣١	العدد	٢٩	٢٦	٥٥
		النسبة المئوية	٢١,٢	٣٨,٢	٢٦,٨
	٣٢ ـ ٣٨	العدد	٣١	١٠	٤١
		النسبة المئوية	٢٢,٦	١٤,٧	٢٠,٠
	٣٩ ـ ٤٥	العدد	١٢	٩	٢١
		النسبة المئوية	٨,٨	١٣,٢	١٠,٢
	٤٦ ـ ٥٢	العدد	٢٠	٦	٢٦
		النسبة المئوية	١٤,٦	٨,٨	١٢,٧
	٥٣ فأكثر	العدد	٧	ـ	٧
	النسبة المئوية		٥,١	ـ	٣,٤
الإجمالي	**العدد**		**١٣٧**	**٦٨**	**٢٠٥**
	النسبة المئوية		**١٠٠,٠**	**١٠٠,٠**	**١٠٠,٠**

وقد بلغ الوسط الحسابي للأعمار ٢,٦٥، وبانحراف معياري مقداره ١,٤٦٦.

(٦) راتشل ولش، «أنظمة التعليم والراديكالية الإسلامية في اليمن،» **مدارات**، السنة ١، العدد ٣ (٢٠١٠)، ص ٩٨.

الشكل الرقم (٥ ـ ٣)
توزيع أعمار العيّنة حسب الفئات العمرية



٤ ـ الحالة الاجتماعية

كشفت البيانات من خلال الجدول التالي عن وجود ٨٢ مفردة، وبنسبة ٤٠ بالمئة هي للعازبين من إجمالي العيّنة (٢٠٥)، كما كشفت عن وجود ١٢٠ مفردة، وبنسبة ٥٨,٥ بالمئة هي للمتزوجين من إجمالي العيّنة (٢٠٥)، وكشفت أيضاً عن حالة طلاق واحدة فقط من إجمالي العيّنة، وحالتي ترمُّل من إجمالي العيّنة.

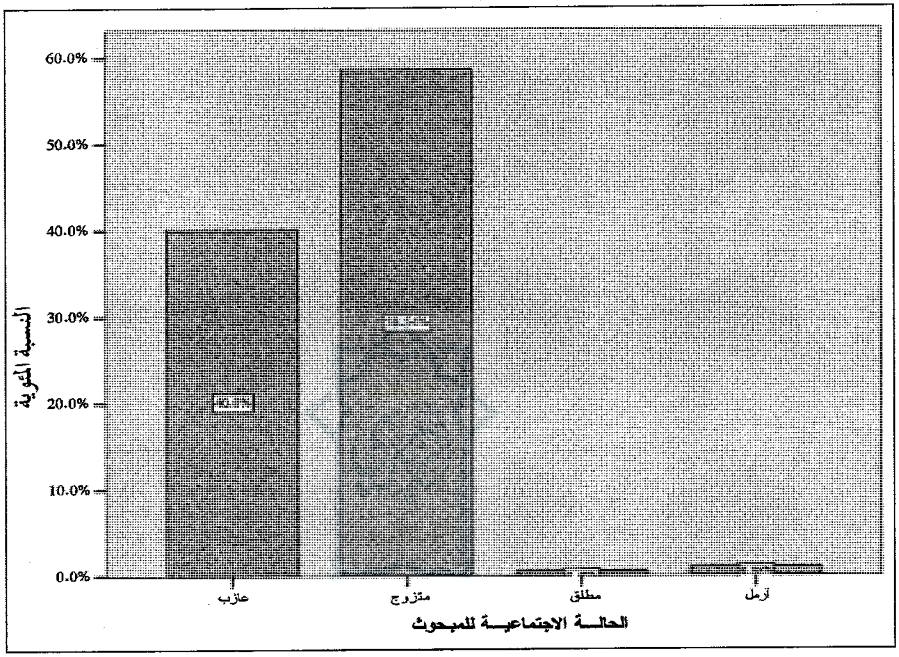
الجدول الرقم (٥ ـ ٦)
توزيع العيّنة بحسب الحالة الاجتماعية

المفردة		العدد	النسبة المئوية
الحالة الاجتماعية للمبحوث	عازب	٨٢	٤٠,٠
	متزوج	١٢٠	٥٨,٥
	مطلق	١	٠,٥
	أرمل	٢	١,٠
الإجمالي		٢٠٥	١٠٠,٠

السبب في ذلك هو الزواج المبكر في المجتمع اليمني، حيث يتم أغلب الزيجات قبل سن العشرين للفتيات والشباب، ويرجع ذلك إلى العادات والتقاليد، إذ يُعتبر المجتمع اليمني من المجتمعات التقليدية، ويفضل أغلب الشباب الزواج قبل إكمال التعليم الجامعي.

الشكل الرقم (٥ ـ ٤)

توزيع العيّنة حسب الحالة الاجتماعية



٥ ـ المستوى التعليمي

كشفت البيانات عن وجود ثماني مفردات تقرأ وتكتب فقط، بنسبة تقارب ٤ بالمئة، و١٥ مفردة تلقت تعليمها الأساسي بنسبة بلغت ٧,٣ بالمئة. كما كشفت أن ٣٣ مفردة، وبنسبة ١٦ بالمئة، تلقت تعليماً ثانوياً فقط، وأن ١٢٢ مفردة، وبنسبة ٥٩,٥ بالمئة، تلقت أو ما زالت تتلقّى التعليم الجامعي. ويعود السبب في ارتفاع نسبة الملتحقين بالتعليم الجامعي إلى أن معظم عيّنة الدراسة كانت في جامعة الإيمان اليمنية الخاصة، وهي جامعة تعليمها ديني. كما أن نسبة أخرى من المبحوثين أخذت من جامعة صنعاء الحكومية من مختلف

التخصصات، موزعة بين مدرسين وطلاب. ويتضح أن عدد الذكور ٨٢ طالباً، وبنسبة ٥٩,٩ بالمئة، والإناث ٤٠ طالبة، وبنسبة ٥٨,٨ بالمئة.

كما كشفت البيانات عن وجود ٢٤ مفردة تلقت تعليماً دينياً فقط، وبنسبة ١١,٧ بالمئة، علماً بأن هناك عيّنات تلقّت تعليماً دينياً جامعياً كطلاب جامعة الإيمان، إلا أنهم اختاروا خانة التعليم الجامعي فأعلى.

الجدول الرقم (٥ ـ ٧)

توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى التعليمي مقارنة بنوع المبحوث

المفردة			نوع المبحوث		الإجمالي
			ذكر	أنثى	
المستوى التعليمي للمبحوث	يقرأ ويكتب	العدد	٧	١	٨
		النسبة المئوية	٥,١	١,٥	٣,٩
	أساسي	العدد	٩	٦	١٥
		النسبة المئوية	٦,٦	٨,٨	٧,٣
	ثانوي	العدد	٢٢	١١	٣٣
		النسبة المئوية	١٦,١	١٦,٢	١٦,١
	جامعي فأعلى	العدد	٨٢	٤٠	١٢٢
		النسبة المئوية	٥٩,٩	٥٨,٨	٥٩,٥
	تعليم مهني	العدد	٣	–	٣
		النسبة المئوية	٢,٢	–	١,٥
	تعليم ديني	العدد	١٤	١٠	٢٤
		النسبة المئوية	١٠,٢	١٤,٧	١١,٧
الإجمالي	**العدد**		**١٣٧**	**٦٨**	**٢٠٥**
	النسبة المئوية		**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**

ويمكن ملاحظة أن التعليم الديني كان أكثر تقارباً من حيث النسبة بين الذكور والإناث، نتيجة حرص الأهل على تعليم أطفالهم التعاليم الدينية، إذ يحل التعليم الديني للإناث بعد التعليم الجامعي في المرتبة الثانية، بنسبة ١٤ بالمئة، بينما هناك تفاوت شاسع بين مستويات تعليم الذكور والإناث في التعليم الرسمي الجامعي والثانوي، والتفاوت يميل إلى الذكور.

الجدول الرقم (٥ ـ ٨)
توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى التعليمي، مقارنة بسن المبحوث

المفردة			سن المبحوث						الإجمالي
			١٨ ـ ٢٤	٢٥ ـ ٣١	٣٢ ـ ٣٨	٣٩ ـ ٤٥	٤٦ ـ ٥٢	٥٣فأكثر	
المستوى التعليمي للمبحوث	يقرأ ويكتب	العدد	٤	ـ	ـ	١	٣	ـ	٨
		النسبة المئوية	٧,٣	ـ	ـ	٤,٨	١١,٥	ـ	٣,٩
	أساسي	العدد	٢	٧	٢	ـ	٤	ـ	١٥
		النسبة المئوية	٣,٦	١٢,٧	٤,٩	ـ	١٥,٤	ـ	٧,٣
	ثانوي	العدد	٨	١٢	٧	٦	ـ	ـ	٣٣
		النسبة المئوية	١٤,٥	٢١,٨	١٧,١	٢٨,٦	ـ	ـ	١٦,١
	جامعي فأعلى	العدد	٣٨	٢٩	٢٨	٨	١٤	٥	١٢٢
		النسبة المئوية	٦٩,١	٥٢,٧	٦٨,٣	٣٨,١	٥٣,٨	٧١,٤	٥٩,٥
	تعليم مهني	العدد	٢	١	ـ	ـ	ـ	ـ	٣
		النسبة المئوية	٣,٦	١,٨	ـ	ـ	ـ	ـ	١,٥
	تعليم ديني	العدد	١	٦	٤	٦	٥	٢	٢٤
		النسبة المئوية	١,٨	١٠,٩	٩,٨	٢٨,٦	١٩,٢	٢٨,٦	١١,٧
الإجمالي		**العدد**	**٥٥**	**٥٥**	**٤١**	**٢١**	**٢٦**	**٧**	**٢٠٥**
		النسبة المئوية	**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**

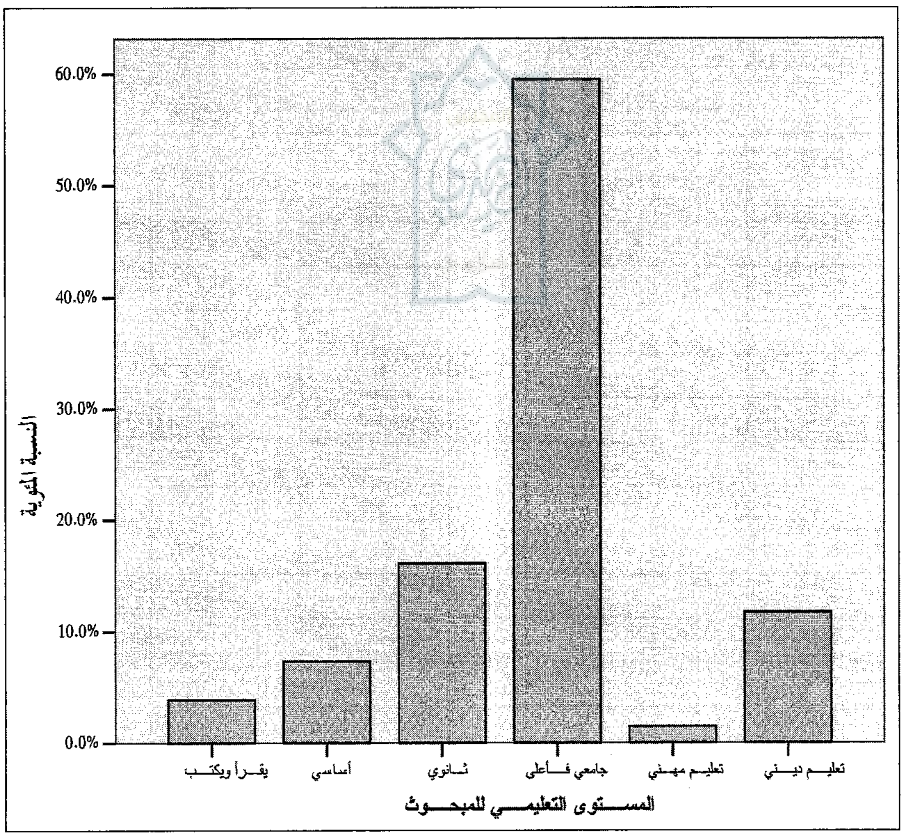
يلاحظ أن هناك نسبة كبيرة من المبحوثين الذين يقعون في الفئة العمرية بين ١٨ و٢٤ عاماً، بنسبة ٢٥ بالمئة، وهُم إما لا يجيدون القراءة والكتابة وإما حصلوا على تعليم أساسي أو ثانوي فقط، رغم أن أعمارهم تجاوزت المرحلة الثانوية، وهو ما يدلل على نسبة الأمية المرتفعة، وعدم وجود برامج للقضاء عليها.

كما يلاحَظ أن نسبة التعليم الديني مرتفعة في مختلف الأعمار، وتصل إلى

١١,٧ بالمئة، كنسبة إجمالية، رغم أن كل من يحصل على تعليم رسمي يحصل في المقابل على تعليم ديني، وهو ما يعني أن نسبة مرتفعة من الحاصلين على التعليم توازيها نسبة مرتفعة من التعليم الديني، وهذا دليل على الازدواجية والتضارب بين التعليمين الديني والرسمي. وكان الأشخاص الأكبر سناً هم الأكثر حصولاً على التعليم الديني، ويرجع السبب في ذلك إلى أن التعليم الديني هو التعليم الذي كان سائداً حتى ما قبل الوحدة اليمنية، وضعف انتشار التعليم الرسمي، إذ تصل نسبة التعليم الديني للفئات العمرية العليا من ٣٩ ـ ٥٣ فأكثر إلى ٢٨,٦ بالمئة، وهي نسبة مرتفعة.

الشكل الرقم (٥ ـ ٥)

توزيع المستوى التعليمي للمبحوثين



٦ ـ المهنة

كشفت البيانات عند تحليلها عن وجود ١١٧ مفردة تمثّل موظفين حكوميين، بنسبة تقارب ٥٧ بالمئة، نصيب الذكور منها ٧٩ مفردة، وبنسبة تصل إلى ٥٨ بالمئة، بينما نصيب الإناث ٣٨ مفردة، بنسبة تصل إلى ٥٦ بالمئة. و١٥ مفردة تمثّل موظفي قطاع خاص، بنسبة تقارب ٧ بالمئة، وأن عشر مفردات، بنسبة تقارب ٥ بالمئة، تزاول أعمالاً يدوية، وأن ١٣ مفردة، بنسبة قريبة من ٦ بالمئة، بلا عمل.

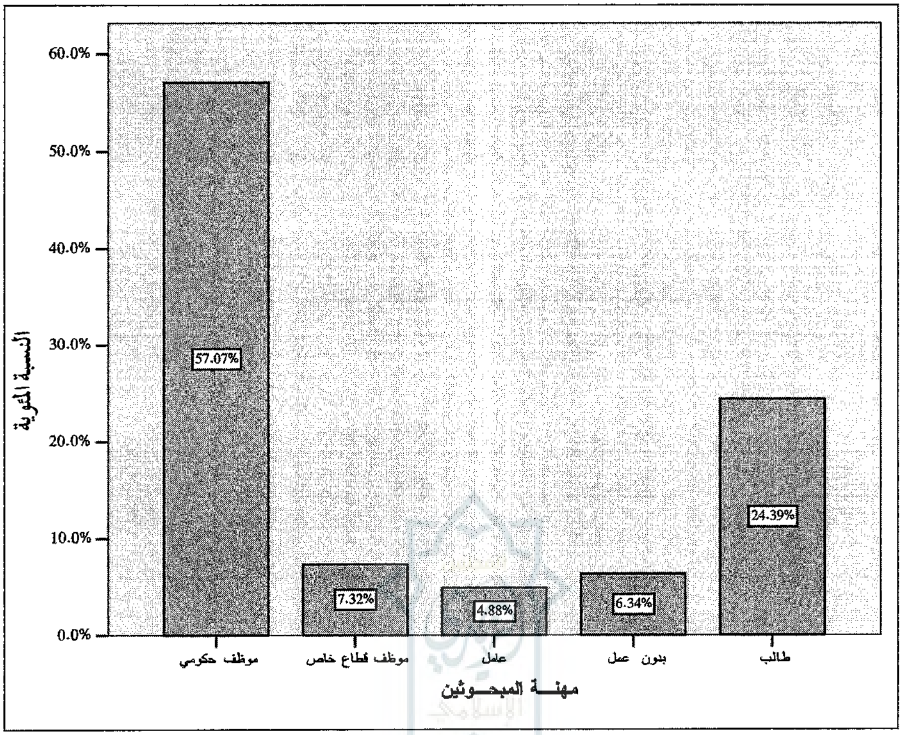
وبلغت مفردات الطلاب في العيّنة ٥٠ مفردة، وبنسبة بلغت ٢٤,٤ بالمئة، تصل نسبة الذكور فيها إلى ٢٢,٦ بالمئة، ونسبة الإناث ٢٧,٩ بالمئة من إجمالي عدد الإناث.

الجدول الرقم (٥ ـ ٩)

توزيع العيّنة بحسب مهنة المبحوثين، مقارنةً بالجنس

المفردة			جنس المبحوث		الإجمالي
			ذكر	أنثى	
مهنة المبحوثين	موظف حكومي	العدد	٧٩	٣٨	١١٧
		النسبة المئوية	٥٧,٧	٥٥,٩	٥٧,١
	موظف قطاع خاص	العدد	١١	٤	١٥
		النسبة المئوية	٨,٠	٥,٩	٧,٣
	عامل	العدد	٨	٢	١٠
		النسبة المئوية	٥,٨	٢,٩	٤,٩
	بدون عمل	العدد	٨	٥	١٣
		النسبة المئوية	٥,٨	٧,٤	٦,٣
	طالب	العدد	٣١	١٩	٥٠
		النسبة المئوية	٢٢,٦	٢٧,٩	٢٤,٤
الإجمالي	**العدد**		**١٣٧**	**٦٨**	**٢٠٥**
	النسبة المئوية		**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**

الشكل الرقم (٥ ـ ٦)
توزيع العيّنة حسب مهنة المبحوثين



٧ ـ مستوى الدخل

كشفت البيانات عن وجود ٦٩ مفردة دخلها يعادل أو يقل عن ٢٠٠٠٠ ريال يمني، بنسبة تقارب ٣٣,٧ بالمئة، و٢٤ مفردة تحصل على دخل يتراوح بين ٢١٠٠٠ و٣٠٠٠٠ ريال، بنسبة ١١,٧ بالمئة. كما كشفت البيانات أن ٦٠ مفردة، وبنسبة ٢٩,٣ بالمئة، تحصل على دخل يتراوح بين ٣١٠٠٠ و٥٠٠٠٠ ريال فقط، وأن ٢٤ مفردة، وبنسبة ١١,٧ بالمئة، تتلقى دخلاً يتراوح بين ٥١٠٠٠ و١٠٠٠٠٠ريال يمني، وأن ٢٨ مفردة من ذوي الدخل المرتفع لا تتجاوز نسبتهم الـ ١٣,٧ بالمئة.

نلاحظ من خلال تحليل الجدول الرقم (٥ ـ ١٠) الدخل المتدني لأفراد العيّنة، حيث يحصل ما يقارب ١٥٣ مفردة، وبنسبة تصل إلى ٧٤,٧ بالمئة من

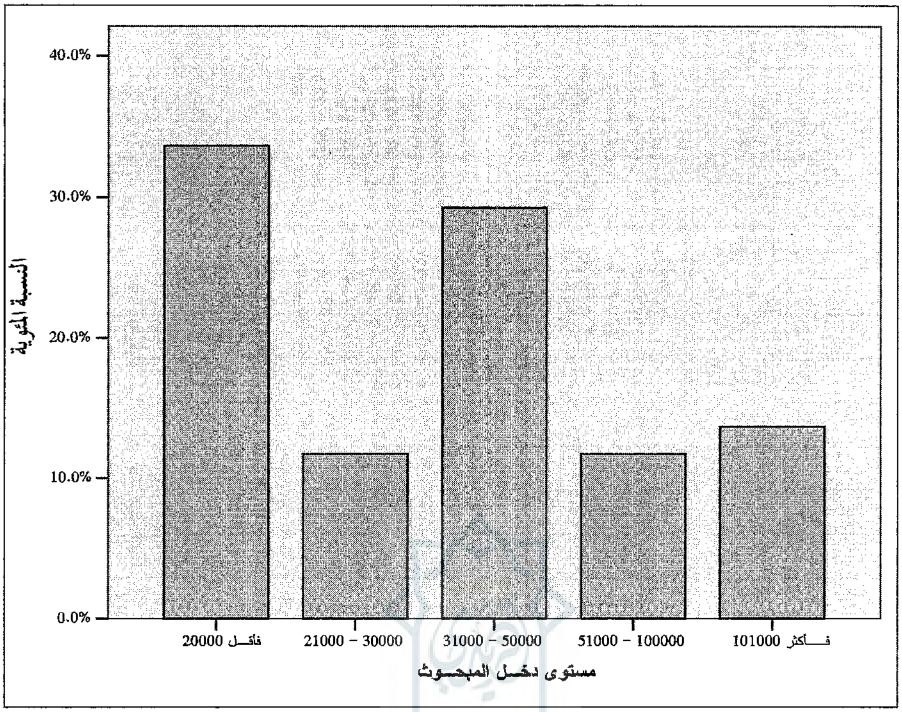
أفراد العيّنة، على دخل شهري يصل إلى ٢٠٠ دولار فقط. وتفسر هذه النتائج ما سبق أن ذكرناه من ارتفاع نسبة البطالة في المجتمع اليمني، وانتشار معدل الإعالة، وانتشار الفقر في أوساط المجتمع اليمني، كما يفسرها تدنّي الأجور؛ فالحد الأدنى للأجور في القانون اليمني يبلغ ٢٠٠٠٠ ألف ريال يمني(٧)، علماً بأن أغلب الموظفين لا يتقاضون أكثر من الحد الأدنى، ويعود ذلك إلى أن الأجر مرتبط بالمستوى التعليمي وبمدة الخدمة.

الجدول الرقم (٥ ـ ١٠)
توزيع العيّنة بحسب مهنة المبحوثين، مقارنةً بالدخل

المفردة			مهنة المبحوثين					الإجمالي
			موظف حكومي	موظف قطاع خاص	عامل	من دون عمل	طالب	
مستوى دخل المبحوث	٢٠٠٠٠ فأقل	العدد	١٠	٦	٣	١٠	٤٠	٦٩
		النسبة المئوية	٨,٥	٤٠,٠	٣٠,٠	٧٦,٩	٨٠,٠	٣٣,٧
	٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠	العدد	١٣	٢	٣	٢	٤	٢٤
		النسبة المئوية	١١,١	١٣,٣	٣٠,٠	١٥,٤	٨,٠	١١,٧
	٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠	العدد	٥٠	٤	٣	١	٢	٦٠
		النسبة المئوية	٤٢,٧	٢٦,٧	٣٠,٠	٧,٧	٤,٠	٢٩,٣
	٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠	العدد	١٩	٢	_	_	٣	٢٤
		النسبة المئوية	١٦,٢	١٣,٣	_	_	٦,٠	١١,٧
	١٠١٠٠٠ فأكثر	العدد	٢٥	١	١	_	١	٢٨
		النسبة المئوية	٢١,٤	٦,٧	١٠,٠	_	٢,٠	١٣,٧
الإجمالي	**العدد**		**١١٧**	**١٥**	**١٠**	**١٣**	**٥٠**	**٢٠٥**
	النسبة المئوية		**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**	**١٠٠**

(٧) سعر صرف الريال اليمني يساوي ٢٤٠ ريالاً يمنياً مقابل الدولار الواحد في ١٤/٨/٢٠١٠، أي عند إجراء البحث، وقد هبط إلى ما يساوي ٢٣٦ ريالاً يمنياً مقابل الدولار الواحد في ١٣/٦/٢٠١١.

الشكل الرقم (٥ ــ ٧)
توزيع العيّنة بحسب الدخل



٨ ــ مكان الإقامة

كشفت البيانات عن وجود ١٠٥ مفردات مكان إقامتها أمانة العاصمة، وبنسبة تقارب ٥١,٢ بالمئة، و١٠٠ مفردة مكان إقامتها محافظة ذمار، بنسبة ٤٨,٨ بالمئة. ونلاحظ أن النسبة الأعلى من الذين بلغ مستوى تعليمهم القراءة والكتابة والتعليم الأساسي يسكنون في الريف في محافظة ذمار، وكل الذين يقرأون ويكتبون هم من سكان الريف، كما أن النسبة الأكبر من ذوي التعليم الأساسي رغم أعمارهم الكبيرة، يقطنون الريف، أي أنهم تركوا التعليم في سن مبكرة ولم يصلوا إلا إلى التعليم الأساسي، وبنسبة بلغت ٩٣ بالمئة من الحاصلين على التعليم الأساسي. وينطبق الوضع نفسه، وبنسبة ٧٥ بالمئة، على الحاصلين على التعليم الثانوي، إذ يقطنون الريف بينما نلاحظ أن الأغلبية العظمى من الحاصلين على التعليم الجامعي يقطنون في أمانة العاصمة، وبنسبة بلغت ٦٤ بالمئة، ويعود ذلك إلى انعدام فرص العمل في الريف ووجود سوق العمل في العاصمة، وذلك بسبب تعليمهم العالي

الذي يسمح لهم بإيجاد فرص عمل في المدينة، علماً بأن النسبة المتبقية من الحاصلين على التعليم الجامعي هم موظفون حكوميون، إما مدرسون وإما في الأجهزة الحكومية المحلية التي تقدم خدماتها إلى المواطنين في الريف.

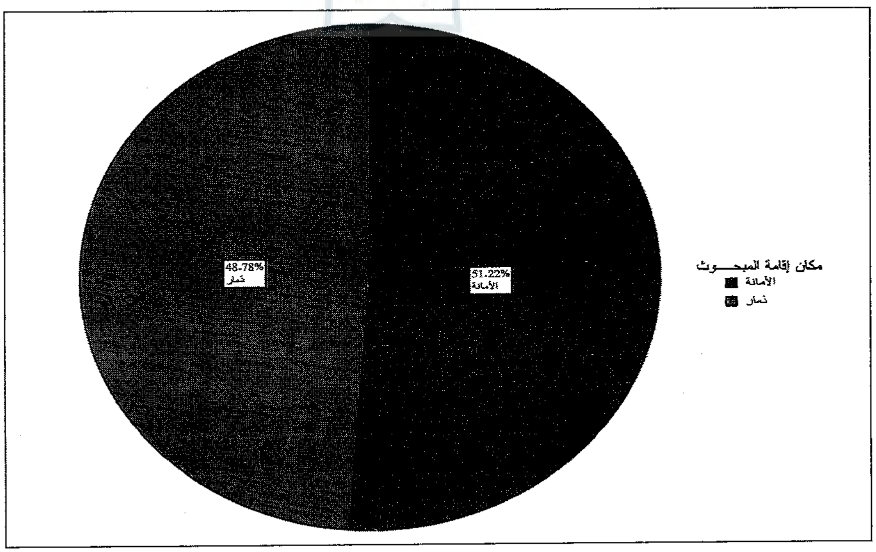
الجدول الرقم (٥ ـ ١١)

توزيع العيّنة بحسب مكان إقامة المبحوث، مقارنةً بالمستوى التعليمي

المفردة		مكان إقامة المبحوث				الإجمالي	
		الأمانة		ذمار		العدد	النسبة المئوية
		العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية		
المستوى التعليمي للمبحوث	يقرأ ويكتب	ـ	ـ	٨	١٠٠	٨	١٠٠
	أساسي	١	٦,٧	١٤	٩٣,٣	١٥	١٠٠
	ثانوي	٨	٢٤,٢	٢٥	٧٥,٨	٣٣	١٠٠
	جامعي فأعلى	٧٨	٦٣,٩	٤٤	٣٦,١	١٢٢	١٠٠
	تعليم مهني	١	٣٣,٣	٢	٦٦,٧	٣	١٠٠
	تعليم ديني	١٧	٧٠,٨	٧	٢٩,٢	٢٤	١٠٠
الإجمالي		١٠٥	٥١,٢	١٠٠	٤٨,٨	٢٠٥	١٠٠,٠

الشكل الرقم (٥ ـ ٨)

توزيع العيّنة بحسب مكان الإقامة



الفصل السادس
تحليل نسبة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني

أولاً: تحليل نسبة التطرّف الدِّيني بحسب التكرارات

١ ـ التطرّف الدِّيني بحسب الجنس (Gender)

عندما سئل المبحوثون، ذكوراً وإناثاً، عن وجهة نظرهم حول وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وعمّا إذا كانوا يعتقدون بوجوده أم لا، جاءت إجاباتهم على النحو التالي: أجاب الذكور بـ ٥٣ مفردة، وبنسبة ٣٨,٧ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، مقابل ٢٨ مفردة، وبنسبة ٤١,٢ بالمئة، من الإناث يعتقدن بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، ورأت ٣٤ مفردة، وبنسبة ٥٠ بالمئة، من الإناث، وأغلبية الذكور (٦٣ مفردة وبنسبة ٤٦ بالمئة) أن التطرّف في المجتمع موجود ولكن إلى حد ما، وليس مطلقاً، بينما تعتقد ٢٧ مفردة، وبنسبة ضئيلة مقدارها ١٣ بالمئة فقط، من الذكور والإناث بعدم وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني.

الجدول الرقم (٦ ـ ١)
آراء عيّنة البحث، بحسب جنس المبحوث، في وجود التطرّف الدِّيني

المفردة			هل تعتقد أن هناك تطرّفاً دينياً في المجتمع اليمني			الإجمالي
			نعم	إلى حد ما	لا	
جنس المبحوث	ذكر	العدد	٥٣	٦٣	٢١	١٣٧
		النسبة المئوية	٣٨,٧	٤٦,٠	١٥,٣	١٠٠,٠
	أنثى	العدد	٢٨	٣٤	٦	٦٨
		النسبة المئوية	٤١,٢	٥٠,٠	٨,٨	١٠٠,٠
الإجمالي	**العدد**		**٨١**	**٩٧**	**٢٧**	**٢٠٥**
	النسبة المئوية		**٣٩,٥**	**٤٧,٣**	**١٣,٢**	**١٠٠,٠**

٢ ـ التطرّف الدِّيني بحسب السّن

ولمّا سئل المبحوثون عن وجهة نظرهم حول وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وما وما إذا كانوا يعتقدون بوجوده وفق متغير السّن، أجابوا بـ ٢٣ مفردة، وبنسبة ٤١,٨ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع، وذلك من الفئة العمرية الواقعة بين ١٨ و٢٤ عاماً، بينما أجابت الفئة العمرية الواقعة بين ٢٥ و٣١ عاماً بـ ١٩، مفردة وبنسبة ٣٤,٥ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع، وكانت إجابة الفئتين نفسيهما، وبـ ٢٢ مفردة وبنسبة ٤٠ بالمئة للفئة الأولى، وبـ ٢٥ مفردة وبنسبة ٤٥,٥ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما.

كذلك أجاب بـ ١٤ مفردة، وبنسبة ٣٤ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع، وذلك من الفئة العمرية الواقعة بين ٣٢ و٣٨ عاماً، بينما أجابت الفئة العمرية الواقعة بين ٣٩ و٤٥عاماً بـ ٧ مفردات، وبنسبة ٣٣,٣ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع. وكانت إجابة الفئتين، وبـ ٢٥ مفردة، وبنسبة ٦١ بالمئة للفئة الأولى وبـ ١٢ مفردة، وبنسبة ٥٧ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما.

أيضاً أجاب بـ ١٤ مفردة، وبنسبة ٥٣,٨ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع، وذلك من الفئة العمرية الواقعة بين ٤٦ و٥٢ عاماً، بينما أجابت الفئة العمرية الواقعة بين ٥٣ وأكثر بـ ٤ مفردات، وبنسبة ٥٧ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع. وكانت إجابة الفئتين، وبـ١١ مفردة، وبنسبة ٤٢,٣ بالمئة للفئة الأولى، وبمفردتين، وبنسبة ٢٨,٢ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما. ويعتقدون، بـ ٢٧ مفردة وبنسبة ضئيلة جداً (١٣ بالمئة فقط) من مختلف الفئات العمرية، بعدم وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني.

ومن الملاحَظ أن نسبة عالية جداً من العيّنة من مختلف الفئات العمرية تقرر أن التطرّف الدِّيني إما موجود، وإما موجود إلى حد ما، بـ ١٧٨ مفردة وبنسبة إجمالية بلغت ٨٦,٨ بالمئة.

والنتيجة الأبرز التي يمكن ملاحظتها هي أن النسبة الأعلى كانت في الفئات العمرية الدنيا، أي بين ١٨ و٣٢ عاماً، وهو ما يؤكد أن العمر عامل مؤثّر في نسبة التطرّف، ويرجع السبب إلى حماسة الشباب وخضوعهم للمثال.

كما أن الأكبر سناً يكونون أكثر وعياً ونضجاً، وهذا ما سوف نلاحظه في الفصل التالي، في تحليل النتائج وفق معامل ارتباط بيرسون.

الجدول الرقم (٦ ـ ٢)

آراء عيّنة البحث، بحسب سنّ المبحوث، في وجود التطرّف الدِّيني

المفردة			هل تعتقد أن هناك تطرّفاً دينياً في المجتمع اليمني			الإجمالي
			نعم	إلى حد ما	لا	
سن المبحوث	١٨ ـ ٢٤	العدد	٢٣	٢٢	١٠	٥٥
		النسبة المئوية	٤١,٨	٤٠,٠	١٨,٢	١٠٠,٠
	٢٥ ـ ٣١	العدد	١٩	٢٥	١١	٥٥
		النسبة المئوية	٣٤,٥	٤٥,٥	٢٠,٠	١٠٠,٠
	٣٢ ـ ٣٨	العدد	١٤	٢٥	٢	٤١
		النسبة المئوية	٣٤,١	٦١,٠	٤,٩	١٠٠,٠
	٣٩ ـ ٤٥	العدد	٧	١٢	٢	٢١
		النسبة المئوية	٣٣,٣	٥٧,١	٩,٥	١٠٠,٠
	٤٦ ـ ٥٢	العدد	١٤	١١	١	٢٦
		النسبة المئوية	٥٣,٨	٤٢,٣	٣,٨	١٠٠,٠
	٥٣ فأكثر	العدد	٤	٢	١	٧
		النسبة المئوية	٥٧,١	٢٨,٦	١٤,٣	١٠٠,٠
الإجمالي		**العدد**	**٨١**	**٩٧**	**٢٧**	**٢٠٥**
		النسبة المئوية	**٣٩,٥**	**٤٧,٣**	**١٣,٢**	**١٠٠,٠**

٣ ـ التطرّف الدِّيني بحسب الحالة الاجتماعية

عندما سئل المبحوثون عن وجهة نظرهم حول وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وما إذا كانوا يعتقدون بوجوده أم لا، جاءت إجاباتهم بحسب حالتهم الاجتماعية، وفق الآتي:

أجابت فئة العازبين بـ ٣٣ مفردة، وبنسبة ٤٠,٢ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، مقابل ٤٥ مفردة، وبنسبة ٣٧,٥ بالمئة، من المتزوجين يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، بينما رأت ٣١ مفردة، وبنسبة ٣٧,٨ بالمئة، من العازبين أن التطرّف في المجتمع

اليمني موجود إلى حد ما وليس مطلقاً، فيما كانت أغلبية المتزوجين بـ ٦٦ مفردة، وبنسبة ٥٥ بالمئة، ترى الرأي نفسه. وبـ٢٧ مفردة، وبنسبة ١٣ بالمئة فقط من المتزوجين والعازبين (وهي نسبة ضئيلة جداً) يعتقدون عدم وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني. وتُعتبر نسبة التطرّف، بحسب نظرة المبحوثين وفق الحالة الاجتماعية كذلك، نسبة مرتفعة من وجهة نظرهم (٨٦ بالمئة).

الجدول الرقم (٦ ـ ٣)
آراء عيّنة البحث، بحسب الحالة الاجتماعية للمبحوث، في وجود التطرّف الدِّيني

<table>
<tr><th colspan="3" rowspan="2">المفردة</th><th colspan="3">هل تعتقد أن هناك تطرّفاً دينياً في المجتمع اليمني</th><th rowspan="2">الإجمالي</th></tr>
<tr><th>نعم</th><th>إلى حد ما</th><th>لا</th></tr>
<tr><td rowspan="8">الحالة الاجتماعية للمبحوث</td><td rowspan="2">عازب</td><td>العدد</td><td>٣٣</td><td>٣١</td><td>١٨</td><td>٨٢</td></tr>
<tr><td>النسبة المئوية</td><td>٤٠,٢</td><td>٣٧,٨</td><td>٢٢,٠</td><td>١٠٠,٠</td></tr>
<tr><td rowspan="2">متزوج</td><td>العدد</td><td>٤٥</td><td>٦٦</td><td>٩</td><td>١٢٠</td></tr>
<tr><td>النسبة المئوية</td><td>٣٧,٥</td><td>٥٥,٠</td><td>٧,٥</td><td>١٠٠,٠</td></tr>
<tr><td rowspan="2">مطلق</td><td>العدد</td><td>١</td><td>ـ</td><td>ـ</td><td>١</td></tr>
<tr><td>النسبة المئوية</td><td>١٠٠,٠</td><td>ـ</td><td>ـ</td><td>١٠٠,٠</td></tr>
<tr><td rowspan="2">أرمل</td><td>العدد</td><td>٢</td><td>ـ</td><td>ـ</td><td>٢</td></tr>
<tr><td>النسبة المئوية</td><td>١٠٠,٠</td><td>ـ</td><td>ـ</td><td>١٠٠,٠</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الإجمالي</td><td colspan="2">العدد</td><td>٨١</td><td>٩٧</td><td>٢٧</td><td>٢٠٥</td></tr>
<tr><td colspan="2">النسبة المئوية</td><td>٣٩,٥</td><td>٤٧,٣</td><td>١٣,٢</td><td>١٠٠,٠</td></tr>
</table>

٤ ـ التطرّف الدِّيني بحسب المستوى التعليمي

ولمّا سئل المبحوثون عن وجهة نظرهم حول وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وما إذا كانوا يعتقدون بوجوده وفق متغير المستوى التعليمي، أجابوا على الشكل التالي:

أجابوا بـ ٦ مفردات، وبنسبة ٧٥ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وذلك من فئة الذين لم يحصلوا على أي تعليم (قراءة وكتابة)، بينما أجابت فئة التعليم الأساسي بـ ١٠ مفردات، وبنسبة ٦٦,٧

بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني. وكانت إجابة الفئتين، وبمفردتين وبنسبة ٢٥ بالمئة للفئة الأولى، وبـ ٤ مفردات وبنسبة ٢٦,٧ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما.

أيضاً أجابوا بـ ١٥ مفردة، وبنسبة ٤٥,٥ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وذلك من فئة الحاصلين على التعليم الثانوي، بينما أجابت فئة الحاصلين على التعليم الجامعي بـ ٣٩ مفردة، وبنسبة ٣٢ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني. وكانت إجابة الفئتين، وبـ ١١ مفردة، وبنسبة ٣٣,٣ بالمئة للفئة الأولى وبـ ٦٧ مفردة وبنسبة ٥٤,٩ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما. بينما أجاب بـ ٨، وبنسبة ٣٣,٣ بالمئة، من الحاصلين على التعليم الدِّيني بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف في المجتمع اليمني، وبـ ١٣، وبنسبة ٥٤,٢ بالمئة، بأن التطرّف موجود إلى حد ما، ونفوا وجود هكذا تطرّف بـ ٣ مفردات وبنسبة ١٢,٥ بالمئة.

ويعتقد بـ ٢٧ مفردة، وبنسبة ١٣ بالمئة فقط (وهي نسبة ضئيلة جداً) من مختلف فئات المستوى التعليمي للمبحوثين بعدم وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني.

يُعتبر التعليم في اليمن ضعيفاً ونهباً للفساد، وتقلل من جودته كثرة أعضاء هيئة التدريس غير المؤهلين، ووجود فصول دراسية مكتظة بالطلاب، ونقص شديد في طاقم التدريس[1]. وقد أدّت قلة المدارس الخاضعة لإدارة الحكومة اليمنية إلى انتشار المدارس الدِّينية، وتصل تقديراتها إلى ما بين ٤٥٠٠ و١٠٠٠٠ مدرسة دينية (مدارس تحفيظ القرآن الكريم) تلقّن الشباب اليمني التعليم الدِّيني[2]، الذي كان ينتشر في معظم مناطق اليمن (ريف وحضر)، وفي حلقات التعليم في المساجد، إلا أنه انتقل نقلة نوعية إبان حكم الرئيس اليمني السابق إبراهيم الحمدي، الذي «استغل وجود العلماء السّنة الذين درسوا على أيدي الإخوان المسلمين في القاهرة، وذلك لاستخدامهم كقوة مناهضة للتأثيرات الاشتراكية، فعيّن الحمدي الشيخ عبد المجيد الزنداني والذي له ميول وهابية شديدة، للإشراف على المعاهد الدِّينية في الشطر الشمالي سابقاً، حيث

---

(١) راتشل ولش، «أنظمة التعليم والراديكالية الإسلامية في اليمن،» **مدارات**، السنة ١، العدد ٣ (٢٠١٠)، ص ٩٨.

(٢) Thomas L. Friedman, «It's all About Schools,» *New York Times*, 10/2/2010.

كان يسافر باستمرار ما بين اليمن والسعودية خلال فترة السبعينيات، وقام بتطعيم نظام التعليم في اليمن بتعاليم إسلامية متحفظة ومتطرّفة جداً أكثر ممّا كانت عليه من قبل. وخلال هذه الفترة كانت المعاهد العلمية مموَّلة من السعودية، وعُرف عنها نشر مبدأ عدم التسامح مع العقائد الإسلامية الأخرى، حتى أن الزيدية اتهموها بمحاولة استئصال المذهب الزيدي»[٣].

وقد وصل عدد هذه المعاهد إلى قرابة ١٣٠٠ معهد، ووصل عدد الطلاب المسجلين فيها عام ٢٠٠٢ إلى ٤٠٠٠٠٠ طالب، من بينهم ٤٦٠٠ طالب كانوا يتدربون كمدرسين ليواصلوا نشر التعليم الدِّيني[٤].

ويلاحَظ أن هناك حوالى ١٦,٠٠٠ مدرسة فقط لحوالى الـ ١٣٥,٠٠٠ تجمّع سكاني وقرى ريفية ومدن، ونسبة المتعلمين تصل تقريباً إلى ٥٠ بالمئة، بينما تصل نسبة الأميّة بين الإناث إلى نحو ٧٠ بالمئة، و٦٥ بالمئة من المعلمين فقط حاصلون على تعليم جامعي فأعلى[٥].

والجدير بالذكر أن المعاهد الدِّينية المستقلة في اليمن تربطها علاقات بعدد من الطوائف، ولكن لا تعمل جميعها على تشجيع التطرّف والعنف الدِّيني؛ فهناك مدارس تعليمية في المساجد، كانت لفترة طويلة المصدر الوحيد للتعليم في اليمن قبل تطور نظام التعليم الحديث، وما زال الكثير منها يعمل، ولكن هدفها الأساسي هو تقديم التعليم الأساسي وتدريس التعاليم الدِّينية من دون أي دوافع سياسية خفية، بينما المعاهد الدِّينية الأخرى تهدف إلى إثارة الكراهية وعدم التسامح مع الآخرين، ويتم استغلالها لغايات سياسية متطرّفة. وتتلقى أغلبية هذه المدارس المتطرّفة دعمها المادي إما من السعودية وإما من المجاهدين العائدين من القتال في الخارج، وهي موجَّهة لنشر الأيديولوجيا السلفية الجهادية، من خلال تبنّي مناهج تعليمية مماثلة لتلك التي تُدرّس في المدارس السعودية[٦].

وقد أسس الشيخ الزنداني في العاصمة صنعاء أبرز جامعة دينية في اليمن، هي جامعة الإيمان التي تقع في ضاحية فقيرة على طريق سريع شمال صنعاء،

---

(٣) راتشل، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٥) Christopher Boucek, «Yemen: Avoiding a Downward Spiral,» *Carnegie Papers*, no. 102 (September 2009), p. 10.

(٦) ولش، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

وهي وجهة المهاجرين من الريف إلى المدينة. وتتبنى الجامعة الأيديولوجيا السّلفية، وتتلقى الدعم من السعودية وعدد من الجامعات الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي. وقد بلغ عدد الطلاب المسجلين فيها عام ٢٠٠٨ حوالى ٦٠٠٠ طالب(٧).

أما المعاهد الدِّينية الخاصة بالسّلفيين، فهي سلسلة تسمّى دار الحديث، حيث تقيم حلقات دراسية متشددة في مختلف أنحاء اليمن. وقد تم تأسيس أول معهد في منطقة دماج، محافظة صعدة، على يد الشيخ مقبل بن هادي الوادعي. والمعاهد هذه تتلقى الدعم من سلفيين في السعودية والخليج(٨).

الجدول الرقم (٦ ـ ٤)
آراء عيّنة البحث، بحسب المستوى التعليمي للمبحوث، في وجود التطرّف الدِّيني

المفردة			هل تعتقد أن هناك تطرّفاً دينياً في المجتمع اليمني			الإجمالي
			نعم	إلى حد ما	لا	
المستوى التعليمي للمبحوث	يقرأ ويكتب	العدد	٦	٢	ـ	٨
		النسبة المئوية	٧٥,٠	٢٥,٠	ـ	١٠٠,٠
	أساسي	العدد	١٠	٤	١	١٥
		النسبة المئوية	٦٦,٧	٢٦,٧	٦,٧	١٠٠,٠
	ثانوي	العدد	١٥	١١	٧	٣٣
		النسبة المئوية	٤٥,٥	٣٣,٣	٢١,٢	١٠٠,٠
	جامعي فأعلى	العدد	٣٩	٦٧	١٦	١٢٢
		النسبة المئوية	٣٢,٠	٥٤,٩	١٣,١	١٠٠,٠
	تعليم مهني	العدد	٣	ـ	ـ	٣
		النسبة المئوية	١٠٠,٠	ـ	ـ	١٠٠,٠
	تعليم ديني	العدد	٨	١٣	٣	٢٤
		النسبة المئوية	٣٣,٣	٥٤,٢	١٢,٥	١٠٠,٠
الإجمالي		**العدد**	**٨١**	**٩٧**	**٢٧**	**٢٠٥**
		النسبة المئوية	**٣٩,٥**	**٤٧,٣**	**١٣,٢**	**١٠٠,٠**

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

٥ ـ التطرّف الدِّيني بحسب المهنة

ولـمّا سئل المبحوثون عن وجهة نظرهم حول وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وما إذا كانوا يعتقدون بوجوده وفق متغير مهنة المبحوث، كانت الإجابات على الشكل التالي:

أجابوا بـ ٤٤ مفردة، وبنسبة ٣٧,٦ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وذلك في فئة الموظفين الحكوميين، بينما أجابت فئة موظفي القطاع الخاص بـ ٧ مفردات، وبنسبة ٤٦,٧ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني. وكانت إجابة الفئتين، وبـ ٦٠ مفردة وبنسبة ٥١,٣ بالمئة للفئة الأولى، وبـ ٦ مفردات وبنسبة ٤٠ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما.

أيضاً أجابوا بـ ٥ مفردات، وبنسبة ٥٠ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وذلك من فئة العاملين، بينما أجابت فئة غير العاملين بـ ٥ مفردات، وبنسبة ٣٨,٥ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني. وكانت إجابة الفئتين، وبمفردة واحدة وبنسبة ١٠ بالمئة للفئة الأولى، و٦ مفردات وبنسبة ٤٦ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما.

بينما أجابوا بـ ٢٠ مفردة، وبنسبة ٤٠ بالمئة من فئة الطلاب، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف في المجتمع اليمني، وبـ ٢٤ وبنسبة ٤٨ بالمئة بأن التطرّف موجود إلى حد ما، ونفت وجود هكذا تطرّف ٦ مفردات وبنسبة ١٢ بالمئة. وبـ ٢٧ مفردة وبنسبة ١٣ بالمئة فقط (وهي نسبة ضئيلة جداً) من مختلف فئات المستوى التعليمي للمبحوثين، يعتقدون بعدم وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني.

إن سوق العمالة اليمني ضعيف وغير قادر على امتصاص التدفق الكبير لخريجي الجامعات اليمنية والعمال اليمنيين المهاجرين (مليون عامل) الذين طردتهم العربية السعودية ودول خليجية أخرى بعد رفض الحكومة اليمنية استخدام القوات الدولية لطرد القوات العراقية من الكويت، وهو ما أدى إلى أزمة اقتصادية واجتماعية هائلة لم تتعاف منها البلاد تماماً حتى الآن، إضافة إلى أن القادمين الجدد يحملون الفكر السّلفي الذي تربوا عليه.

كما أن حرب صيف ١٩٩٤ وحروب صعدة بجولاتها الست، استهلكت الاقتصاد اليمني بشكل كبير، وأدت إلى تضرر البناء التحتية في المحافظات الجنوبية والشمالية. هذه العوامل كلها أدت إلى تباطؤ الاقتصاد وعجزه عن استيعاب عمالة، وأدى إلى نسبة بطالة عالية لا تقل عن ٣٥ بالمئة(٩)، الأمر الذي أدى بدوره إلى استغلال الحركات السّلفية المتشددة لفئة العاطلين عن العمل، في ظل متاعب اليمن الاقتصادية(١٠).

الجدول الرقم (٦ ـ ٥)

آراء عيّنة البحث، بحسب مهنة المبحوث، في وجود التطرّف الدِّيني

المفردة			هل تعتقد أن هناك تطرّفاً دينياً في المجتمع اليمني			الإجمالي
			نعم	إلى حد ما	لا	
مهنة المبحوثين	موظف حكومي	العدد	٤٤	٦٠	١٣	١١٧
		النسبة المئوية	٣٧,٦	٥١,٣	١١,١	١٠٠,٠
	موظف قطاع خاص	العدد	٧	٦	٢	١٥
		النسبة المئوية	٤٦,٧	٤٠,٠	١٣,٣	١٠٠,٠
	عامل	العدد	٥	١	٤	١٠
		النسبة المئوية	٥٠,٠	١٠,٠	٤٠,٠	١٠٠,٠
	بدون عمل	العدد	٥	٦	٢	١٣
		النسبة المئوية	٣٨,٥	٤٦,٢	١٥,٤	١٠٠,٠
	طالب	العدد	٢٠	٢٤	٦	٥٠
		النسبة المئوية	٤٠,٠	٤٨,٠	١٢,٠	١٠٠,٠
الإجمالي	**العدد**		**٨١**	**٩٧**	**٢٧**	**٢٠٥**
	النسبة المئوية		**٣٩,٥**	**٤٧,٣**	**١٣,٢**	**١٠٠,٠**

ملاحظة: بلغ معدل البطالة في أوساط خريجي الجامعات ٥٠ بالمئة، وبلغ معدل البطالة الوطنية ما بين ٣٥ و٤٠ بالمئة(١١).

(٩) Iris Glosemeyer, «Dancing on Snake Heads in Yemen,» *Canadian Defense and Foreign Affairs Institute* (May 2009), p. 5.

(١٠) Boucek, «Yemen: Avoiding a Downward Spiral,» p. 11.

(١١) ولش، «أنظمة التعليم والراديكالية الإسلامية في اليمن،» ص ١٠٣.

٦ ـ التطرّف الدِّيني بحسب مستوى الدخل

ولمّا سئل المبحوثون عن وجهة نظرهم حول وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وما إذا كانوا يعتقدون بوجوده وفق متغير الدخل، أجابوا على الشكل التالي:

أجابوا بـ ٢٧ مفردة، وبنسبة ٣٩ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وذلك من فئة الدخل الواقعة في خانة ٢٠٠٠ ريال يمني فأقل، بينما أجابت فئة الدخل الواقعة بين ٢١٠٠٠ و٣٠٠٠٠ ريال بـ ١٥ مفردة، وبنسبة ٦٢,٥ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني. وكانت إجابة الفئتين، وبـ ٣٤ مفردة، وبنسبة ٤٩,٣ بالمئة للفئة الأولى، وبـ ٤ مفردات، وبنسبة ١٦,٧ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما.

كذلك أجابوا بـ ٢٤ مفردة، وبنسبة ٤٠ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وذلك من فئة الدخل الواقعة بين ٣١٠٠٠ و٥٠٠٠٠ ريال، بينما أجابت فئة الدخل الواقعة بين ٥١٠٠٠ و١٠٠٠٠٠ ريال بـ ٥ مفردات، وبنسبة ٢٠,٨ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني. وكانت إجابة الفئتين، وبـ ٢٤ مفردة، وبنسبة ٤٠ بالمئة للفئة الأولى، وبـ ١٨ مفردة، وبنسبة ٧٥ بالمئة، للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما.

وعندما سئل من هم في فئة الدخل ١٠١٠٠٠ ريال فأكثر، هل يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع، أجابوا بـ ١٠ مفردات، وبنسبة ٣٥,٧ بالمئة من فئة دخل ١٠١٠٠٠ ريال فأكثر، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف في المجتمع، وأجابوا بـ ١٧ مفردة، وبنسبة ٦٠,٧ بالمئة، بأن التطرّف موجود إلى حد ما، ونفت وجود هكذا تطرّف مفردة واحدة وبنسبة ٣,٦ بالمئة.

وبـ ٢٧ مفردة وبنسبة ١٣ بالمئة فقط من مختلف الفئات العمرية (وهي نسبة ضئيلة جداً) يعتقدون عدم وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني.

يُعتبر اليمن من أفقر البلدان في الوطن العربي، إذ يبلغ معدل دخل الفرد السنوي ما دون ٩٠٠ دولار أمريكي، ونصف السكان تقريباً يكسبون أقل من دولارين في اليوم[١٢]، حيث إن حوالى ٤٠ بالمئة من السكان

---

(١٢) Boucek, Ibid., p. 30.

يعيشون تحت خط الفقر، وأكثر من نصف الأطفال يعاني سوء التغذية، ويُعزى السبب بشكل رئيسي إلى عودة ما يقارب الـ ٥ ملايين يمني مغترب من الخليج إبان حرب الخليج الأولى في التسعينيات (١٩٩٠)، وهو ما أدى إلى انهيار الاقتصاد اليمني[١٣].

الجدول الرقم (٦ ـ ٦)

آراء عيّنة البحث، بحسب دخل المبحوث، في وجود التطرّف الدِّيني

المفردة			هل تعتقد أن هناك تطرّفاً دينياً في المجتمع اليمني			الإجمالي
			نعم	إلى حد ما	لا	
مستوى دخل المبحوث	٢٠٠٠٠ فأقل	العدد	٢٧	٣٤	٨	٦٩
		النسبة المئوية	٣٩,١	٤٩,٣	١١,٦	١٠٠,٠
	٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠	العدد	١٥	٤	٥	٢٤
		النسبة المئوية	٦٢,٥	١٦,٧	٢٠,٨	١٠٠,٠
	٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠	العدد	٢٤	٢٤	١٢	٦٠
		النسبة المئوية	٤٠,٠	٤٠,٠	٢٠,٠	١٠٠,٠
	٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠	العدد	٥	١٨	١	٢٤
		النسبة المئوية	٢٠,٨	٧٥,٠	٤,٢	١٠٠,٠
	١٠١٠٠٠ فأكثر	العدد	١٠	١٧	١	٢٨
		النسبة المئوية	٣٥,٧	٦٠,٧	٣,٦	١٠٠,٠
الإجمالي		**العدد**	**٨١**	**٩٧**	**٢٧**	**٢٠٥**
		النسبة المئوية	**٣٩,٥**	**٤٧,٣**	**١٣,٢**	**١٠٠,٠**

٧ ـ التطرّف الدِّيني بحسب مكان الإقامة

ولمّا سئل المبحوثون عن وجهة نظرهم حول وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وما إذا كانوا يعتقدون بوجوده وفق متغير مكان إقامة المبحوث، أجابوا بالشكل التالي:

أجابوا بـ ٣٤ مفردة، وبنسبة ٣٢,٤ بالمئة، بأنهم يعتقدون بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني، وذلك من فئة المقيمين في أمانة العاصمة، بينما

(١٣) Glosemeyer, «Dancing on Snake Heads in Yemen,» p. 6.

أجابت فئة المقيمين في محافظة ذمار بـ ٤٧ مفردة، وبنسبة ٤٧ بالمئة، بوجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني. وكانت إجابة الفئتين، وبـ ٥٥ مفردة وبنسبة ٥٢,٤ بالمئة للفئة الأولى، وبـ ٤٢ مفردة، وبنسبة ٤٢ بالمئة للفئة الثانية، بأن التطرّف موجود إلى حد ما. وبـ ٢٧ مفردة وبنسبة ١٣ بالمئة فقط (وهي نسبة ضئيلة جداً) من مختلف الفئات العمرية يعتقدون عدم وجود تطرّف ديني في المجتمع اليمني.

الجدول الرقم (٦ ـ ٧)
آراء عيّنة البحث، بحسب مكان إقامة المبحوث، في وجود التطرّف الدِّيني

المفردة			هل تعتقد أن هناك تطرّفاً دينياً في المجتمع اليمني			الإجمالي
			نعم	إلى حد ما	لا	
مكان إقامة المبحوث	الأمانة	العدد	٣٤	٥٥	١٦	١٠٥
		النسبة المئوية	٣٢,٤	٥٢,٤	١٥,٢	١٠٠,٠
	ذمار	العدد	٤٧	٤٢	١١	١٠٠
		النسبة المئوية	٤٧,٠	٤٢,٠	١١,٠	١٠٠,٠
الإجمالي	**العدد**		**٨١**	**٩٧**	**٢٧**	**٢٠٥**
	النسبة المئوية		**٣٩,٥**	**٤٧,٣**	**١٣,٢**	**١٠٠,٠**

ثانياً: قياس التطرّف الدِّيني بحسب معامل ارتباط بيرسون

حاولنا في هذا المبحث معرفة وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المتغيرات المختلفة والمحاور، ودلالتها الإحصائية، ومعرفة العلاقة بين المتغيرات والتطرّف الدِّيني بشكل عام، وفق معامل ارتباط بيرسون (r)، عند تحليل نتائج البحث على النحو الآتي:

ـ إذا كانت قيمة معامل ارتباط بيرسون مساوية للصفر، فلا وجود لعلاقة بين المتغيرين، علماً بأن قيمة معامل الارتباط محصورة بين ـ ١ و+١.

ـ إذا كانت قيمة معامل ارتباط بيرسون موجبة، فإنه يدل على وجود علاقة طردية بين المتغيرين، أما إذا كانت سالبة، فإن العلاقة عكسية.

ـ إذا كانت قيمة معامل الارتباط مساوية للواحد الصحيح، فإن الارتباط

طردي تام، أما إذا كانت مساوية لـ ـ ١، فإن فالعلاقة عكسية تامة(١٤).

١ ـ التطرّف الدِّيني والنوع الاجتماعي

يوضح الجدول الرقم (٦ ـ ٨) قياس العلاقة بين النوع الاجتماعي وارتباطه بالتطرّف، باستخدام معامل ارتباط بيرسون الذي يبيّن العلاقة إذا كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة معنوية ٠,٠٥.

الجدول الرقم (٦ ـ ٨)

العلاقة بين التطرّف الدِّيني والنوع الاجتماعي

المفردة	Pearson Correlation	Sig. (2-tailed)	N
التطرّف الدِّيني	٠,٠٦٨	٠,٣٣٢	٢٠٥

يتضح من خلال هذا الجدول أن هناك علاقة طردية إلا أنها ضعيفة جداً، وليست ذات دلالة إحصائية ما بين النوع الاجتماعي والتطرّف الدِّيني، وهو ما يعني أنه ليس للنوع الاجتماعي للمبحوث علاقة مباشرة بالتطرّف الدِّيني ما لم يرتبط بعوامل أخرى.

يوضح التحليل الإحصائي للجدول الرقم (٦ ـ ٩) استخدام المتوسط الحسابي واختبار القيمة التائية، الذي يدل على أن محاور التطرّف ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥. كما يوضح الجدول أن محور التمييز العشائري والمناطقي كانت له أكبر القيمة من قيم المتوسط الحسابي، يليه محور القائد، ومحور التدخّل الخارجي، بالنسبة إلى الذكور، وكانت له القيمة الأكبر من قيم المتوسط الحسابي لمحور التمييز العشائري والمناطقي، يليه محورا البيئة السياسية المغلقة والتدخّل الخارجي بالنسبة على الإناث، وكان لبقية المحاور متوسطات أقل من ذلك. واحتل محور التعبئة الدِّينية أقل قيمة، وكان الذكور أقل من الإناث ميلاً إلى التطرّف على مستوى جميع المحاور، وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

---

(١٤) سمير خالد صافي، **البرنامج الإحصائي** *Stochastic Package for Social Sciences (SPSS)* (غزّة: مكتبة آفاق، ١٩٩٩)، ص ٢٣٠.

الجدول الرقم (٦ ـ ٩)

مستوى الدلالة الإحصائية لمحاور التطرّف الدِّيني ونوع المبحوث

المحاور	النوع الاجتماعي للمبحوث						القيمة التائية	درجة الحرية	مستوى الدلالة المحسوبة
	ذكر			أنثى					
	N	Mean	Std. Deviation	N	Mean	Std. Deviation			
محور الفقر	١٣٧	٢,٣٧	٠,٦٩	٦٨	٢,٤٣	٠,٦٨	٤٩,٧٧	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور البيئة السياسية	١٣٧	٢,٣٩	٠,٨٧	٦٨	٢,٦١	٠,٨٢	٤١,٠١	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور التدخّل الخارجي	١٣٧	٢,٤٦	٠,٩٣	٦٨	٢,٥٢	٠,٨٩	٣٨,٧٢	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور التمييز العشائري والمناطقي	١٣٧	٢,٦٠	٠,٨٥	٦٨	٢,٧٦	٠,٨٤	٤٥,٠١	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور التعبئة الدِّينية	١٣٧	٢,١٦	٠,٨٤	٦٨	٢,٢٦	٠,٨١	٣٧,٧٥	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور القائد	١٣٧	٢,٤٦	٠,٨٠	٦٨	٢,٤٣	٠,٨١	٤٣,٦٨	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور التطرّف الدِّيني	١٣٧	٢,٥١	٠,٥٤	٦٨	٢,٥٩	٠,٥٦	٦٦,١٦	٢٠٤	٠,٠٠٠

٢ ـ التطرّف الدِّيني وسن المبحوث

يوضح الجدول الرقم (٦ ـ ١٠) لقياس العلاقة بين النوع الاجتماعي وارتباطه بالتطرّف باستخدام معامل ارتباط بيرسون، الذي يبيّن أن العلاقة كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥.

الجدول الرقم (٦ ـ ١٠)

تحليل العلاقة بين التطرّف الدِّيني وسن المبحوث

المفردة	Pearson Correlation	Sig. (2-tailed)	N
التطرّف الدِّيني	ـ ٠,٣٦٢(**)	٠,٠٠٠	٢٠٥

يتضح من خلال هذا الجدول أن هناك علاقة عكسية ذات دلالة إحصائية بين سن المبحوث والتطرّف الدِّيني، أي أنه كلما قلّت السّن زاد التطرّف، وهو ما يعني أن عامل السن عامل مؤثّر في التطرّف الدِّيني، فكلما كانت سن المبحوث صغيرة، كان أكثر تأثراً بالعوامل الاجتماعية المؤدية إلى التطرّف الدِّيني.

يوضح التحليل الإحصائي للجدول الرقم (٦ ـ ١١) باستخدام المتوسط الحسابي، واختبار القيمة التائية الذي يدل على أن محاور التطرّف ذات دلالة

إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥. كما يوضح الجدول أن محور التمييز العشائري والمناطقي أخذ أعلى القيم في الفئات الأولى الثلاث: فئة ١٨ ـ ٢٤، متوسط حسابي ٣,٠٧، وفئة ٢٥ ـ ٣١، متوسط حسابي ٢,٦٧، وفئة ٣٢ ـ ٣٨، متوسط حسابي ٢,٥٧. وكان محور البيئة السياسية المغلقة أولاً لدى الفئة الرابعة (٣٩ ـ ٤٥) بمتوسط حسابي بلغ ٢,٣١، ومحور القائد احتل المقدمة لدى الفئتين ٤٦ ـ ٥٢ و٥٣ فأكثر بمتوسط حسابي ٢,٥٥ و٢,٧٠ على التوالي، بينما كانت أقل القيم بالنسبة إلى الفئات العمرية الأولى والثانية، حيث أخذ محور القائد أقل القيم مقارنة بالمحاور الأخرى، كالفقر وغيره. وبالنسبة إلى الفئة الثالثة، كان محور الفقر أقل قيمة، بينما كان المحور بالنسبة إلى الفئات المتبقية محور التعبئة الدِّينية الذي أخذ أقل القيم. وكانت الفئة العمرية الواقعة بين ١٨ و٢٤، تليها الفئة العمرية ٢٥ و٣١ و٣٢ و٣٨ على التوالي، أكثر ميلاً إلى التطرّف من الفئة العمرية الواقعة في ٥٣ فأكثر، على مستوى جميع المحاور، وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

الجدول الرقم (٦ ـ ١١)

مستوى الدلالة الإحصائية لمحاور التطرّف الدِّيني وسن المبحوث

سن المبحوث	المحاور	محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التدخلات الخارجية	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	محور التطرّف الدِّيني
١٨ ـ ٢٤	العدد	٥٥	٥٥	٥٥	٥٥	٥٥	٥٥	٥٥
	متوسط حسابي	٢,٦٥	٢,٧٥	٢,٨٤	٣,٠٧	٢,٦٦	٢,٦٢	٢,٨١
	انحراف معياري	٠,٧٥	٠,٩٥	١,٠١	١,٠٠	١,٠٦	٠,٩٨	٠,٦٥
٢٥ ـ ٣١	العدد	٥٥	٥٥	٥٥	٥٥	٥٥	٥٥	٥٥
	متوسط حسابي	٢,٤٦	٢,٥٨	٢,٦٤	٢,٦٧	٢,١٩	٢,٤٥	٢,٥٨
	انحراف معياري	٠,٧٧	٠,٨٧	٠,٩٠	٠,٧٤	٠,٦٤	٠,٧٧	٠,٥٥
٣٢ ـ ٣٨	العدد	٤١	٤١	٤١	٤١	٤١	٤١	٤١
	متوسط حسابي	٢,٣٣	٢,٣٤	٢,٤٣	٢,٥٧	٢,٢٣	٢,٢٨	٢,٤٨
	انحراف معياري	٠,٦٢	٠,٧٧	٠,٧٤	٠,٦٨	٠,٥٨	٠,٥٠	٠,٣٨
٣٩ ـ ٤٥	العدد	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١
	متوسط حسابي	١,٩٦	٢,٣١	٢,٢٧	٢,٣٠	١,٨٤	٢,١١	٢,٢٦
	انحراف معياري	٠,٢٦	٠,٥٥	٠,٩٧	٠,٧٨	٠,٦١	٠,٦٤	٠,٣٤
٤٦ ـ ٥٢	العدد	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦
	متوسط حسابي	٢,٢٥	٢,١٠	١,٧٦	٢,٣٦	١,٦٢	٢,٥٥	٢,٢٧
	انحراف معياري	٠,٥٠	٠,٨٦	٠,٤٦	٠,٧٠	٠,٦٣	٠,٨٥	٠,٤٥

يتبع

تابـع

٥٣ فأكثر	العدد	٧	٧	٧	٧	٧	٧	٧
	متوسط حسابي	١,٨٩	١,٨٩	١,٩٤	١,٨٧	١,٥١	٢,٧٠	٢,١٧
	انحراف معياري	٠,٣٩	٠,٤٠	٠,٤١	٠,٢٣	٠,٤٤	٠,٩٠	٠,٢٤
القيمة التائية		١,٣٢	٠,٩٧	١,٠٩	٢,٣٨	٢,٧٩	٠,٩٧	١,٩٦
درجة الحرية		١٠٨	١٠٨	١٠٨	١٠٨	١٠٨	١٠٨	١٠٨
مستوى الدلالة المحسوبة		٠,٦٢	٠,٣١	٠,٣٤	٠,٠١	٠,٠٠	٠,٠٥	٠,٢٣

٣ ـ التطرّف الدِّيني والحالة الاجتماعية

يوضح الجدول الرقم (٦ ـ ١٢) قياس العلاقة بين النوع الاجتماعي والتطرّف باستخدام معامل ارتباط بيرسون، الذي يبيّن أن العلاقة كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥.

الجدول الرقم (٦ ـ ١٢)

تحليل العلاقة بين التطرّف الدِّيني والحالة الاجتماعية

المفردة	Pearson Correlation	Sig. (2-tailed)	N
التطرّف الدِّيني	ـ ٠,٢٧٨(**)	٠,٠٠٠	٢٠٥

يتّضح من خلال هذا الجدول أن هناك علاقة عكسية قوية ذات دلالة إحصائية بين الحالة الاجتماعية والتطرّف الدِّيني، أي كلما كانت الحالة الاجتماعية مستقرة قلّ التطرّف، وهو ما يعني أن الحالة الاجتماعية للمبحوث عامل مؤثّر في التطرّف الدِّيني، فكلما كانت حالة المبحوث الاجتماعية أكثر استقراراً كان المبحوث أقل تطرّفاً.

يوضح التحليل الإحصائي للجدول الرقم (٦ ـ ١٣) استخدام المتوسط الحسابي واختبار القيمة التائية الذي يدل على أن محاور التطرّف ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥. ويوضح أيضاً أن محور التمييز العشائري والمناطقي كانت له أكبر القيم من قيم المتوسط الحسابي بالنسبة إلى المتزوجين والعازبين، يليه محور القائد ومحور البيئة السياسية بالنسبة إلى المتزوجين ومحوري التدخّل الخارجي والبيئة السياسية المغلقة بالنسبة إلى العازبين. وكان

لبقية المحاور متوسطات أقل من ذلك، واحتل محور التعبئة الدِّينية أقل قيمة، وكان المتزوجون أقل من العازبين ميلاً إلى التطرّف على مستوى جميع المحاور، وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

الجدول الرقم (٦ ـ ١٣)

مستوى الدلالة الإحصائية لمحاور التطرّف الدِّيني والحالة الاجتماعية

الحالة الاجتماعية	المحاور	محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التدخلات الخارجية	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	التطرّف الدِّيني
عازب	العدد	٨٢	٨٢	٨٢	٨٢	٨٢	٨٢	٨٢
	متوسط حسابي	٢,٥٥	٢,٦٨	٢,٨٢	٢,٨٩	٢,٤٨	٢,٥٥	٢,٧٣
	انحراف معياري	٠,٧٠	٠,٨٩	٠,٩٤	٠,٩٣	٠,٩٢	٠,٩٠	٠,٥٩
متزوج	العدد	١٢٠	١٢٠	١٢٠	١٢٠	١٢٠	١٢٠	١٢٠
	متوسط حسابي	٢,٢٨	٢,٣١	٢,٢٦	٢,٤٩	٢,٠١	٢,٣٩	٢,٤١
	انحراف معياري	٠,٦٦	٠,٨١	٠,٨٤	٠,٧٥	٠,٧١	٠,٧٠	٠,٤٨
مطلق	العدد	١,٠٠	١,٠٠	١,٠٠	١,٠٠	١,٠٠	١,٠٠	١,٠٠
	متوسط حسابي	٢,٣٠	٣,٥٦	١,٤٣	٣,٤٤	٢,٤٠	٣,٦٣	٣,٠٠
	انحراف معياري	–	–	–	–	–	–	–
أرمل	العدد	١,٩٥	٢,٠٦	٢,٠٧	٢,٣٩	١,٣٥	١,٠٦	٢,١١
	متوسط حسابي	٠,٤٩	٠,٠٨	٠,٧١	٠,٣٩	٠,٢١	٠,٠٩	٠,٠٨
	انحراف معياري	١,٩٥	٢,٠٦	٢,٠٧	٢,٣٩	١,٣٥	١,٠٦	٢,١١
القيمة التائية		٤٩,٧٧	٤١,٠١	٣٨,٧١	٤٥,٠٠	٣٧,٧٥	٤٣,٦٧	٦٦,١٦
درجة الحرية		٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤
مستوى الدلالة المحسوبة		٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠

٤ ـ التطرّف الدِّيني والمستوى التعليمي

يوضح الجدول الرقم (٦ ـ ١٤) لقياس العلاقة بين النوع الاجتماعي والتطرّف باستخدام معامل ارتباط بيرسون، يبيّن أن العلاقة كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥.

الجدول الرقم (٦ ـ ١٤)

تحليل العلاقة بين التطرّف الدِّيني والمستوى التعليمي

المفردة	Pearson Correlation	Sig. (2-tailed)	N
التطرّف الدِّيني	ـ ٠,٠٠٣	٠,٩٦١	٢٠٥

يتضح من خلال هذا الجدول أن هناك علاقة عكسية ضعيفة وغير ذات دلالة إحصائية بين المستوى التعليمي والتطرّف الدِّيني، وهو ما يعني أن المستوى التعليمي للمبحوث بحد ذاته غير مؤثّر في التطرّف الدِّيني ما لم يرتبط بعوامل أخرى.

ويوضح التحليل الإحصائي للجدول الرقم (٦ ـ ١٥) استخدام المتوسط الحسابي واختبار القيمة التائية الذي يدل على أن محاور التطرّف ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥. كما يوضح الجدول أن محور التمييز العشائري والمناطقي كانت له أكبر القيم من قيم المتوسط الحسابي بالنسبة إلى ثلاث فئات (يقرأ ويكتب وثانوي وجامعي فأعلى)، بينما في فئة التعليم الأساسي كان محور البيئة السياسية قد أخذ القيمة الأكبر، وفي فئة التعليم المهني والدِّيني كان محور التدخّل الخارجي أكبر القيم، وكان لبقية المحاور متوسطات أقل من ذلك، واحتل محور التعبئة الدِّينية أقل قيمة بالنسبة إلى الفئات (يقرأ ويكتب، وجامعي فأعلى، وتعليم ديني)، ومحور التمييز للفئتين (أساسي، وتعليم مهني)، ومحور القائد للتعليم الثانوي، وكان التعليم الثانوي أكثر من التعليم المهني ميلاً إلى التطرّف، وقد أخذ التعليم المهني أدنى القيم، وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

الجدول الرقم (٦ ـ ١٥)

مستوى الدلالة الإحصائية لمحاور التطرّف الدِّيني والمستوى التعليمي للمبحوث

المستوى التعليمي للمبحوث	المحاور	محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التدخلات الخارجية	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	محور التطرّف الدِّيني
يقرأ ويكتب	العدد	٨	٨	٨	٨	٨	٨	٨
	متوسط حسابي	٢,٢٥	٢,٥١	٢,٤٦	٢,٤٦	٢,٠٠	٢,٣٠	٢,٣٨
	انحراف معياري	١,٠١	٠,٨٨	١,٢٤	١,٢٣	١,٣٨	١,٣٥	٠,٩٤
أساسي	العدد	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥
	متوسط حسابي	٢,١٧	٢,٣٦	٢,١٣	٢,٠٥	١,٦٣	٢,٢٣	٢,٢٤
	انحراف معياري	٠,٤٤	٠,٣١	٠,٦٦	٠,٥٣	٠,٤٤	٠,٥٨	٠,٢٩
ثانوي	العدد	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣
	متوسط حسابي	٢,٧٩	٢,٧٨	٢,٨١	٣,٠٣	٢,٦٢	٢,٢٨	٢,٨٢
	انحراف معياري	٠,٩٢	١,٣٢	١,٢٣	١,٠٧	١,٠٠	٠,٨٥	٠,٧٦
جامعي فأعلى	العدد	١٢٢	١٢٢	١٢٢	١٢٢	١٢٢	١٢٢	١٢٢
	متوسط حسابي	٢,٣٥	٢,٤١	٢,٤٥	٢,٦٧	٢,٢٠	٢,٥٤	٢,٥٣
	انحراف معياري	٠,٥٨	٠,٧٦	٠,٨٥	٠,٧١	٠,٧٤	٠,٧٦	٠,٤٦

يتبـع

تابـع

تعليم مهني	العدد	٣	٣	٣	٣	٣	٣	٣
	متوسط حسابي	١,٨٣	١,٩٣	٢,١٤	١,٨١	١,٩٧	١,٩٦	٢,٠٦
	انحراف معياري	٠,٤٠	٠,١٧	٠,٢٩	٠,٣٤	٠,٥٩	٠,٣٨	٠,١٥
تعليم ديني	العدد	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤
	متوسط حسابي	٢,٢٥	٢,٤١	٢,٤٦	٢,٦١	٢,٠٠	٢,٤٤	٢,٤٩
	انحراف معياري	٠,٦٩	٠,٧٩	٠,٧٥	٠,٩٥	٠,٧٩	٠,٨٥	٠,٤٦
القيمة التائية		٤١,٠١	٣٨,٧٢	٤٥,٠١	٣٧,٧٥	٤٣,٦٨	٦٦,١٦	٤٩,٧٧
درجة الحرية		٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤
مستوى الدلالة المحسوبة		٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠

٥ ـ التطرّف الدِّيني ومهنة المبحوث

يوضح الجدول الرقم (٦ ـ ١٦) لقياس العلاقة بين النوع الاجتماعي والتطرّف باستخدام معامل ارتباط بيرسون، الذي يبيّن أن العلاقة كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥.

الجدول الرقم (٦ ـ ١٦)

تحليل العلاقة بين التطرّف الدِّيني ومهنة المبحوث

المفردة	Pearson Correlation	Sig. (2-tailed)	N
التطرّف الدِّيني	٠,٢١٥(**)	٠,٠٠٢	٢٠٥

يتضح من خلال هذا الجدول أن هناك علاقة طردية ذات دلالة إحصائية بين مهنة المبحوث والتطرّف الدِّيني.

ويوضح التحليل الإحصائي للجدول الرقم (٦ ـ ١٧) استخدام المتوسط الحسابي واختبار القيمة التائية الذي يدل على أن محاور التطرّف ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥. كما يوضح الجدول أن محور التمييز العشائري والمناطقي كانت له أكبر القيم من قيم المتوسط الحسابي، يليه محور القائد، ومحور التدخّل الخارجي والبيئة السياسية بالنسبة إلى جميع الفئات. وكان لبقية المحاور متوسطات أقل من ذلك، فاحتل محور التعبئة الدِّينية أقل قيمة لفئتي الموظفين الحكوميين وموظفي القطاع الخاص، ومحور البيئة السياسية للعمال، ومحور القائد للعاطلين عن العمل وللطلاب، الذين كانوا أكثر من الموظفين ميلاً إلى التطرّف، وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

الجدول الرقم (٦ ـ ١٧)
مستوى الدلالة الإحصائية لمحاور التطرّف الدِّيني ومهنة المبحوث

مهنة المبحوث	المحاور	محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التدخلات الخارجية	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	محور التطرّف الدِّيني
موظف حكومي	العدد	١١٧	١١٧	١١٧	١١٧	١١٧	١١٧	١١٧
	متوسط حسابي	٢,٣١	٢,٣٣	٢,٣٤	٢,٥٥	٢,٠٥	٢,٥٥	٢,٤٧
	انحراف معياري	٠,٦٤	٠,٨٢	٠,٨٠	٠,٧٤	٠,٧٤	٠,٧٨	٠,٤٨
موظف قطاع خاص	العدد	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥
	متوسط حسابي	٢,٠٠	٢,٢١	٢,٥٥	٢,٢٩	١,٨٧	٢,١٢	٢,٣٠
	انحراف معياري	٠,٤٩	٠,٤٦	١,١٥	٠,٥٦	٠,٤٥	٠,٧٩	٠,٣٥
عامل	العدد	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠
	متوسط حسابي	٢,٠٠	١,٧٨	٢,٢٧	٢,٥٧	٢,١٩	١,٩٤	٢,٣٢
	انحراف معياري	٠,٤١	٠,٦٢	١,١٤	١,١١	٠,٥٩	٠,٨٣	٠,٥٤
بدون عمل	العدد	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣
	متوسط حسابي	٢,٨٠	٣,٠٣	٢,٥٤	٣,٠٤	٢,٦٢	٢,٣١	٢,٧٨
	انحراف معياري	٠,٩٥	١,١٧	١,٣٦	١,٢٥	١,٤٥	٠,٩٠	٠,٩١
طالب	العدد	٥٠	٥٠	٥٠	٥٠	٥٠	٥٠	٥٠
	متوسط حسابي	٢,٦٤	٢,٨٣	٢,٨١	٢,٩٤	٢,٥١	٢,٤٥	٢,٧٤
	انحراف معياري	٠,٦٩	٠,٨٠	٠,٨٧	٠,٨٧	٠,٨٥	٠,٧٨	٠,٥٦
القيمة التائية		٤٩,٧٧	٤١,٠١	٣٨,٧٢	٤٥,٠١	٣٧,٧٥	٤٣,٦٨	٦٦,١٦
درجة الحرية		٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤
مستوى الدلالة المحسوبة		٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠

٦ ـ التطرّف الدِّيني ودخل المبحوث

يوضح الجدول الرقم (٦ ـ ١٨) قياس العلاقة بين النوع الاجتماعي والتطرّف باستخدام معامل ارتباط بيرسون، الذي يبيّن أن العلاقة كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥.

الجدول الرقم (٦ ـ ١٨)
تحليل العلاقة بين التطرّف الدِّيني ودخل المبحوث

المفردة	Pearson Correlation	Sig. (2-tailed)	N
التطرّف الدِّيني	ـ ٠,١٦٠(*)	٠,٠٢٢	٢٠٥

يتضح من خلال هذا الجدول أن هناك علاقة عكسية قوية ذات دلالة إحصائية بين دخل المبحوث والتطرّف الدِّيني، فكلما قل مستوى الدخل زاد التطرّف الدِّيني، وهو ما يعني أن لدخل المبحوث علاقة بمستوى التطرّف لدى الفرد، فكلما كان دخل الفرد قليلاً تزداد إمكانية التطرّف.

ويوضح التحليل الإحصائي للجدول الرقم (٦ ـ ١٩) استخدام المتوسط الحسابي واختبار القيمة التائية، الذي يدل على أن محاور التطرّف ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥. كما يوضح الجدول أن محور التمييز العشائري والمناطقي كانت له أكبر القيم من قيم المتوسط الحسابي لفئات الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل ـ ١٠٠٠٠٠. أما الفئة ٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠، فكانت أكبر القيم لمحور التدخّل الخارجي من حيث القيم الأكبر، وكان لبقية المحاور متوسطات أقل من ذلك. واحتل محور التعبئة الدِّينية أقل قيمة بالنسبة إلى الفئات من ٣١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠، ومحور القائد أقل قيمة بالنسبة للفئة ٢٠٠٠٠ ألف فأقل، ومحور الفقر للفئة ٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠، وكانت فئة الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل أكثر من فئة الدخل ٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠ ميلاً للتطرّف، ،وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

الجدول الرقم (٦ ـ ١٩)

مستوى الدلالة الإحصائية لمحاور التطرّف الدِّيني ودخل المبحوث

دخل المبحوث	المحاور	محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التدخلات الخارجية	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	التطرّف الدِّيني
٢٠٠٠٠ فأقل	العدد	٦٩	٦٩	٦٩	٦٩	٦٩	٦٩	٦٩
	متوسط حسابي	٢,٦٣	٢,٧٣	٢,٧٤	٢,٩١	٢,٥٠	٢,٤١	٢,٧١
	انحراف معياري	٠,٧٥	١,٠٣	١,٠٨	٠,٩٢	٠,٩٧	٠,٨١	٠,٦٣
٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠	العدد	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤
	متوسط حسابي	٢,١٧	٢,٤٤	٢,٣٣	٢,٤٨	٢,٢٤	٢,٤٦	٢,٤٤
	انحراف معياري	٠,٧٤	٠,٦٠	٠,٨٦	٠,٨٨	٠,٨٥	١,٠٧	٠,٦٠
٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠	العدد	٦٠	٦٠	٦٠	٦٠	٦٠	٦٠	٦٠
	متوسط حسابي	٢,٣١	٢,٣٦	٢,٥٢	٢,٤١	٢,٠٠	٢,٣٤	٢,٤٤
	انحراف معياري	٠,٦٣	٠,٧٣	٠,٨٤	٠,٨٣	٠,٧٢	٠,٧٨	٠,٤٩
٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠	العدد	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤
	متوسط حسابي	٢,١٨	٢,١٢	٢,٢٧	٢,٦٢	١,٨٠	٢,٤٤	٢,٣٩
	انحراف معياري	٠,٤٨	٠,٧٤	٠,٧٣	٠,٦٦	٠,٥٨	٠,٧١	٠,٣٨

يتبـع

تابع

١٠١٠٠٠ فأكثر	العدد	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨
	متوسط حسابي	٢,٣١	٢,٣٦	٢,٠٧	٢,٧٢	٢,١٣	٢,٧٦	٢,٥٣
	انحراف معياري	٠,٥٧	٠,٨٠	٠,٦٢	٠,٦٤	٠,٥٧	٠,٦٠	٠,٤٣
القيمة التائية		٤٩,٧٧	٤١,٠١	٣٨,٧٢	٤٥,٠١	٣٧,٧٥	٤٣,٦٨	٦٦,١٦
درجة الحرية		٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤	٢٠٤
مستوى الدلالة المحسوبة		,٠٠٠	,٠٠٠	,٠٠٠	,٠٠٠	,٠٠٠	,٠٠٠	,٠٠٠

٧ ـ التطرّف الدِّيني ومكان إقامة المبحوث

يوضح الجدول الرقم (٦ ـ ٢٠) قياس العلاقة بين النوع الاجتماعي والتطرّف باستخدام معامل ارتباط بيرسون، الذي يبيّن أن العلاقة كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥.

الجدول الرقم (٦ ـ ٢٠)

تحليل العلاقة بين التطرّف الدِّيني ومكان إقامة المبحوث

المفردة	Pearson Correlation	Sig. (2-tailed)	N
التطرّف الدِّيني	ـ ٠,١٨٢(**)	٠,٠٠٩	٢٠٥

يتضح من خلال هذا الجدول أن هناك علاقة عكسية قوية ذات دلالة إحصائية بين مكان إقامة المبحوث والتطرّف الدِّيني، بمعنى أن لمكان إقامة المبحوث دلالة وتأثيراً في المبحوث، فكلما كان الريف مسكنه زادت نسبة تأثّره بالتطرّف الدِّيني.

يوضح التحليل الإحصائي للجدول الرقم (٦ ـ ٢١) استخدام المتوسط الحسابي واختبار القيمة التائية، الذي يدل على أن محاور التطرّف ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ٠,٠٥. كما يوضح الجدول أن محور التمييز العشائري والمناطقي كانت له أكبر القيم من قيم المتوسط الحسابي، يليه محور القائد، ومحور البيئة السياسية بالنسبة إلى المقيمين في أمانة العاصمة. وكانت القيمة الأكبر من قيم المتوسط الحسابي من نصيب محوري التطرّف ومحور التدخّل الخارجي، يليهما محور التمييز، ومحور البيئة السياسية المغلقة، ومحور الفقر بالنسبة إلى المقيمين في محافظة ذمار. وكان لبقية المحاور

متوسطات أقل من ذلك. واحتل محور التعبئة الدِّينية أقل قيمة، وكان المقيمون في أمانة العاصمة أكثر ميلاً إلى التطرّف من المقيمين في محافظة ذمار، وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

الجدول الرقم (٦ ـ ٢١)
مستوى الدلالة الإحصائية لمحاور التطرّف الدِّيني ومكان إقامة المبحوث

المحاور	مكان إقامة المبحوث						القيمة التائية	درجة الحرية	مستوى الدلالة المحسوبة
	الأمانة			ذمار					
	N	Mean	Std. Deviation	N	Mean	Std. Deviation			
محور الفقر	١٠٥	٢,٣٩	٠,٦٨	١٠٠	٢,٣٨	٠,٦٩	٤٩,٧٧	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور البيئة السياسية	١٠٥	٢,٥٥	٠,٩١	١٠٠	٢,٣٨	٠,٨٠	٤١,٠١	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور التدخلات الخارجية	١٠٥	٢,٥٠	٠,٩٥	١٠٠	٢,٤٦	٠,٨٨	٣٨,٧٢	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور التمييز العشائري والمناطقي	١٠٥	٢,٨٦	٠,٨٢	١٠٠	٢,٤٤	٠,٨٢	٤٥,٠١	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور التعبئة الدِّينية	١٠٥	٢,٣١	٠,٩١	١٠٠	٢,٠٧	٠,٧٢	٣٧,٧٥	٢٠٤	٠,٠٠٠
محور القائد	١٠٥	٢,٦٦	٠,٨٣	١٠٠	٢,٢٣	٠,٧١	٤٣,٦٨	٢٠٤	٠,٠٠٠
مجموع التطرّف الدِّيني	١٠٥	٢,٦٣	٠,٥٤	١٠٠	٢,٤٣	٠,٥٤	٦٦,١٦	٢٠٤	٠,٠٠٠

الفصل السابع

تفسير العوامل التي أدّت إلى التطرّف الدِّيني (التحقق من فرضيات البحث)

من خلال استعراض عنوان هذا البحث وهدفه الأساسي وفرضياته، وحسب المنهج الوصفي الارتباطي، نجد أنها جميعها تبحث عن العلاقة بين العوامل الاجتماعية والتطرّف الدِّيني. لذلك، تم استخدام معامل ارتباط بيرسون (r) عند تحليل نتائج البحث؛ فالهدف من هذا الفصل هو قياس وتحليل العلاقة الارتباطية (عكسية وطردية) بين التطرّف الدِّيني والمتغيرات المرتبطة به والمفسرة له، وهي المتغيرات الديمغرافية والمتغيرات المرتبطة بها، كالفقر والتعبئة الدِّينية والبيئة السياسية والتمييز والقائد والتدخّل الخارجي.

وفي هذا الصدد، يجب التأكيد أن التطرّف الدِّيني ظاهرة مركّبة متعددة المتغيرات، ولا يمكن تفسيرها بمتغير أو عامل واحد؛ فهناك الكثير من العوامل والمتغيرات التي تتفاعل وتتداخل بعضها مع بعض، وبالتالي تؤدي إلى نشوء البيئة المناسبة لظهور هكذا ظاهرة، وتفجرها.

كما نؤكد أن المتغيرات التي أوردناها قد لا تكون أسباباً مباشرة تؤدي إلى التطرّف الدِّيني؛ فربما هناك عوامل غير مباشرة تقف خلفها. ويمكن أن نقول عنها إنها البيئات الحاضنة لتفجر التطرّف الدِّيني، لكنها ليست الأسباب والعوامل البنائية الكامنة لتولّد هذا التطرّف الدِّيني.

إن عملية التفسير التي قمنا بها والمتعلقة بظاهرة التطرّف الدِّيني هي أوسع من مجرد قياس العلاقات الارتباطية بين هذه الظاهرة والمتغيرات المرتبطة بها، إذ إنها مؤشر لمعرفة الترابط بينها وبين التطرّف الدِّيني، فلا يمكن بالتالي

استبعاد أثر العوامل الأخرى. ومن المؤكد أن هناك تفاعلات وتأثيرات متبادلة بين أغلب المتغيرات والتطرّف الدِّيني، كالتنشئة الاجتماعية وغيرها.

إن القول بأن هناك علاقات ارتباطية قوية (طردية وعكسية) مباشرة بين التطرّف الدِّيني وغيره من المتغيرات الأخرى التي وردت في هذا البحث، قد لا يكون هذا دقيقاً من حيث إن العلاقة قد لا تكون مباشرة، أي قد تكون هناك متغيرات وسيطة تحدد طبيعة العلاقة واتجاهها، وبالتالي سوف نحدد بعض المتغيرات الوسيطة التي تحدد العلاقة بين التطرّف الدِّيني وغيرها من المتغيرات المعنية من خلال التحليل.

وقد كانت النتائج على النحو الآتي:

● الفرضية الأولى

الفقر عامل أساسي في وجود البيئة الاجتماعية المناسبة لانتشار ظاهرة السّلفية، أي كلما زاد الفقر توافرت البيئة المناسبة لزيادة انتشار السّلفية.

ـ عرض النتائج وتحليلها

لمعرفة مثل هذه العلاقة، قمنا بتحليل البيانات الإحصائية وفق برنامج (SPSS)، ثم معرفة وجود أو عدم وجود مثل هذه العلاقة وفقاً لفرضية الفقر التي تم تحديدها في المقياس في (محور الفقر)، وذلك عن طريق معامل ارتباط بيرسون، فكانت عند مستوى دلالة «درجة ثقة» (٠,٠١) النتائج التالية:

● **بالنسبة إلى النوع الاجتماعي**، وجِد أن هناك بالنسبة إلى الذكور والإناث علاقة طردية بين محور الفقر وبقية المحاور (محور البيئة السياسية المغلقة، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية ومحور القائد)، إلا أن الإناث كنّ أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية ومحور القائد، وكان الذكور أكثر ارتباطاً بالمحاور الأخرى، وهو ما يعني أن الفقر يؤثر بشكل طردي في الإناث فيجعلهن أكثر تأثراً بالتعبئة الدِّينية التي تتم بشكل مركّز عبر وسائل الاتصال المختلفة، سواءً كانت جماهيرية أو عبر قادة الرأي العام كالخطباء وغيرهم، كما يجعلهن أكثر تأثراً بالقائد وارتباطاً به، وفق نتائج الجدول بحسب محور الفقر.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كان الذكور أكثر ارتباطاً من الإناث

بحسب محور الفقر. ويعود ذلك في جزء منه إلى التأثير في التحديد الاجتماعي للأدوار بفعل التنشئة الاجتماعية، وهو ما يتم تلقينه للأطفال منذ السنوات الأولى من حياتهم، حيث يجري تدريبهم على المبادئ الأساسية لأدوارهم المقبلة. ويحدث ذلك إمّا بشكل رسمي ومنظم يأخذ طابعاً مؤسسياً (عملية التعليم في الأسرة والمدرسة) وإمّا بشكل غير رسمي (من خلال تقمّص الأدوار وتقليد الكبار في جماعات اللعب بحيث «يتعرف الأولاد والبنات على أدوار الجنسين المثبتة اجتماعياً»)[١]. ويكون على الأنثى عندها أن تتبع القائد الرجل، وأن تستمع للواعظ الدِّيني الذكر، وأن تلازم البيت، الأمر الذي يؤدي إلى التأثر الملحوظ بهذه العوامل.

- **بالنسبة إلى السِّن،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور الفقر وبقية المحاور (محور البيئة السياسية المغلقة، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لكلتا الفئتين العمريتين (١٨ ـ ٢٤ و٢٥ ـ ٣١)، إلا أن الفئة العمرية ٢٥ ـ ٣١ كانت أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية المغلقة، وكانت الفئة العمرية ١٨ ـ ٢٤ أكثر ارتباطاً بالمحاور الأخرى. ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت الفئة العمرية ١٨ ـ ٢٤ أكثر ارتباطاً من الفئة العمرية ٢٥ ـ ٣١، حسب محور الفقر.

ووجِد كذلك أن هناك علاقة طردية بين محور الفقر وبقية المحاور (محور البيئة السياسية المغلقة، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك للفئة العمرية ٣٢ ـ ٣٨. وبالنسبة إلى محور القائد، لا وجود لهذه العلاقة، وكانت هذه الفئة أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية المغلقة. وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٣٩ ـ ٤٥، لم تكن هناك أية علاقة من أي نوع مع المحاور المختلفة، ولا وجود لهذه العلاقة مع محور التطرّف الدِّيني بشكل عام، ويرجع السبب في ذلك إلى تشتت الإجابات وعدم اقترابها من محور الارتباط الخطي، فجاءت غير دالة إحصائياً.

أمّا الفئة العمرية ٤٦ ـ ٥٢، فكانت ترتبط بمحور التعبئة الدِّينية بعلاقة طردية أمتن، كما كانت مرتّبة بعلاقة طردية مع محور البيئة السياسية المغلقة. أمّا

---

(١) James A. Doyle and Michelle A. Paludi, *Sex and Gender: The Human Experience* (Dubrique, Iowa: WC Brown Publishers, 1985), p. 96.

بقية المحاور، فكانت غير ذات دلالة إحصائية بالنسبة إلى هذه الفئة.

وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٥٣ فأكثر، فإنها كانت غير ذات دلالة إحصائية مع جميع المحاور، ويرجع السبب إلى تشتت الإجابات. أمّا بالنسبة إلى التطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت الفئتان العمريتان ١٨ ـ ٢٤ و٢٥ ـ ٣١ أكثر ارتباطاً من غيرهما من الفئات العمرية، وهو ما يعني أن الفقر يؤثر بشكل طردي في الفئات الأصغر سناً، فيجعلهم أكثر تأثراً بالمحاور المختلفة للتطرّف الدِّيني، وبالتالي يجعلهم أكثر ارتباطاً به وفق نتائج الجدول، بحسب محور الفقر.

وإذا عرفنا أن معدل بطالة الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين ١٥ و٢٤ عاماً بلغت ٤٨,٤ بالمئة، حسب تقرير مسح القوى العاملة لعام ١٩٩٩، نعرف مدى تأثير الفقر في هذه الفئة العمرية، وخاصة إذا أتى من يمد اليد إليها لسدّ بعض حاجاتها المادية والمعنوية، فيوقعها في شركه بسهولة.

● **بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور الفقر وبقية المحاور (محور البيئة السياسية المغلقة، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لفئتي العازبين والمتزوجين كلتيهما، إلا أن العازبين كانوا أكثر ارتباطاً بمحوري التدخّل الخارجي ومحور القائد، وكان المتزوجون أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية والتعبئة الدِّينية. ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كان المتزوجون أكثر من العازبين ارتباطاً، بحسب محور الفقر، وهو ما يعني أن الفقر يؤثر بشكل طردي في المتزوجين، فيجعلهم أكثر تأثراً بالتعبئة الدِّينية التي تتم بشكل مركّز عبر وسائل الاتصال المختلفة، وأكثر ارتباطاً بالتطرّف بشكل عام، وفق نتائج الجدول، حسب محور الفقر.

● **بالنسبة إلى المستوى التعليمي**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور الفقر والتطرّف الدِّيني، وذلك لجميع فئات المستوى التعليمي، ما عدا فئة التعليم المهني، حسب محور الفقر. ومقارنة بالتطرّف الدِّيني، لا وجود لعلاقة بينهما ولا دالة إحصائية.

وفي فئة «يقرأ ويكتب»، كانت العلاقة مع محاور التمييز، والتعبئة الدِّينية، والقائد علاقة طردية قوية، لكن ليس ثمة علاقة لها بمحوري البيئة السياسية والتدخّل الخارجي، وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا فئة التعليم الأساسي، فكانت معاكسة للفئة السابقة، فكانت العلاقة طردية قوية مع محوري البيئة السياسية والتدخّل الخارجي، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية، بينما كانت العلاقة منعدمة مع بقية المحاور (التمييز، التعبئة الدِّينية، القائد) وكانت غير ذات دلالة إحصائية.

وبالنسبة إلى فئتي التعليم الثانوي والجامعي فأعلى، كانت العلاقة طردية قوية مع جميع المحاور للفئتين ما عدا محور القائد، حيث لا علاقة ذات دلالة إحصائية بينه وبين فئة التعليم الثانوي، التي كانت أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية، بينما كان التعليم الجامعي فأعلى أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

ويمكن أن يعود السبب في ذلك إلى أن انتشار التعليم وما يترتب عليه من آثار ونتائج يُعتبران سبباً مهمّاً من أسباب هذه الظاهرة؛ ففي الوقت الذي تزداد أعداد المتعلمين والخريجين، ولا تستطع عمليات التنمية أن تخلق فرص العمل الملائمة لهم وأن تشبع طموحاتهم ورغباتهم، تنتشر في أوساطهم البطالة، ويزداد إحساسهم بالإحباط وعدم الثقة في النظام الاجتماعي والسياسي القائم، فيزداد انخراطهم في الحركات الإسلامية، ويكونون أكثر عرضة للتطرف الدِّيني(٢).

وبالنسبة إلى فئة التعليم المهني، كان ارتباطها بعلاقة طردية قوية بمحور التمييز، وكذلك بعلاقة عكسية قوية بمحور القائد. وبالنسبة إلى بقية المحاور، كانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، وكذلك لا علاقة بهذه الفئة بمحور التطرّف الدِّيني وفئة التعليم الدِّيني، فكانت العلاقة طردية قوية بمحاور البيئة السياسية والتدخّل الخارجي والتعبئة الدِّينية، بينما كانت مع محور التمييز منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا مقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت فئة «يقرأ ويكتب» أكثر من غيرها من الفئات ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني، حسب محور الفقر، وهو ما يعني أن الفقر يؤثر بشكل طردي في المستوى التعليمي، فيجعل الأقل تعليماً أكثر تأثراً بمختلف المحاور وارتباطاً بالتطرّف، وفق نتائج الجدول، حسب محور الفقر.

---

(٢) علي أومليل، **العنف والسياسة في الوطن العربي** (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧)، ص ١٨.

● **بالنسبة إلى مهنة المبحوث**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور الفقر وبقية المحاور (محور البيئة السياسية المغلقة، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لفئات الموظف الحكومي، والذي بلا عمل، والطالب، ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة بينه وبين فئة الموظف الحكومي منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

إلا أن الموظف الحكومي كان أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية، وفئة بلا عمل كانت أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية، أمّا فئة الطلاب فكانت أكثر ارتباطاً بالتدخّل الخارجي.

أمّا بالنسبة إلى فئة القطاع الخاص وفئة العامل، فكانت العلاقة بالمحاور المختلفة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا العلاقة بمحور التعبئة الدِّينية، إذ كانت له علاقة بفئة القطاع الخاص.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة بلا عمل أكثر من بقية الفئات ارتباطاً، بحسب محور الفقر.

ولو نظرنا إلى عدد العاطلين عن العمل الوارد في التقرير النهائي لمسح القوى العاملة لعام ١٩٩٩، نجد أن النمو السنوي للبطالة يصل إلى ٧,٧ بالمئة، وهو ضعف معدل النمو السنوي الإجمالي للاقتصاد اليمني، إضافة إلى أن معدل البطالة بشكل عام وصل إلى ٤٠ بالمئة على الأقل.

وانتشار البطالة، وبالأخص بين الشباب المتعلم، وما يرتبط بذلك من زيادة في عدد الخريجين، يفرضان على الدولة توفير فرص العمل؛ فلو أن القدرة الاقتصادية والاجتماعية تستطيع توفير فرص العمل، لتمكّنت من تقليص احتمالات ذهاب الشباب نحو الانخراط في الجماعات المتطرفة، إلا أن العكس هو الحاصل؛ فهناك فشل في حل هذه المشاكل، حسب الإحصاءات؛ إذ يلتحق بسوق البطالة حوالى ٧,٧ بالمئة سنوياً، وتصل إلى ٤٠ بالمئة وأكثر، وبالتالي تتزايد احتمالات انخراطهم في الجماعات الدِّينية المتطرفة.

وبالتالي، نعرف أن الفقر يؤثر بشكل طردي في المبحوثين الذين لا يعملون، مما يجعلهم أكثر تأثراً بالتعبئة الدِّينية. وهم أكثر الفئات ارتباطاً

بالتطرّف الدِّيني، ويرجع السبب الأساسي في ذلك إلى عدم انشغالهم بأي عمل أو أي شيء آخر، وبالتالي هم أكثر عرضة للاجتذاب نحو الجماعات الدِّينية التي تركز على هذه الفئات، وتوفّر لهم المساعدات المالية ليعيشوا حياة كريمة، بينما تهملهم مختلف التيارات الأخرى، بل حتى الدولة.

● **بالنسبة إلى مستوى دخل المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور الفقر وبقية المحاور (محور البيئة السياسية المغلقة، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لفئة الدخل ٢٠٠٠٠ ألف فأقل، إلا أنها كانت أكثر ارتباطاً بمحور التدخّل الخارجي.

أمّا في ما يتعلق بفئة الدخل ٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠، فكانت علاقتها بالمحاور (التمييز، التعبئة الدِّينية، القائد) طردية، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور القائد. أمّا في ما يخص محوري البيئة السياسية والتدخّل الخارجي، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

وكانت علاقة فئة الدخل ٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠ بمختلف المحاور علاقة طردية قوية. ويُستثنى من تلك المحاور محور القائد، حيث كانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، وكانت هذه الفئة أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية.

وبالنسبة إلى فئة الدخل ٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠، كانت العلاقة طردية قوية بمحوري البيئة السياسية والتدخّل الخارجي، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية. وبالنسبة إلى بقية المحاور، كانت العلاقة بهذه الفئة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا فئة الدخل ١٠١٠٠٠ وأكثر، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، وكانت العلاقة طردية وقوية فقط بمحوري البيئة السياسية والتمييز، وأكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية.

وبذلك نلاحظ أن العلاقة تنخفض كلما زاد دخل المبحوث، وتكون العلاقة بمحور البيئة السياسية أكثر ارتباطاً، وهو ما يعني أن اهتمامات الفئات الأكثر دخلاً تنتقل إلى الحاجات المعنوية كالسياسة.

أمّا في ما يتعلق بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت فئة الدخل ٣٠٠٠٠

فأقل أكثر ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني من بقية الفئات الأعلى دخلاً، وكلما كان الدخل قليلاً تنشأ بيئة مناسبة لانتشار التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى مكان إقامة المبحوث**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور الفقر وبقية المحاور (محور البيئة السياسية المغلقة، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لكلتا فئتي مكان إقامة المبحوث (أمانة العاصمة ومحافظة ذمار)، ما عدا محور القائد، الذي ليست له علاقة ذات دلالة إحصائية بأمانة العاصمة.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت محافظة ذمار أكثر من أمانة العاصمة ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني، بحسب محور الفقر. ويعود السبب في ذلك إلى أن الفقر ينتشر بشكل واسع في المناطق الريفية أكثر منه في المناطق الحضرية، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرّف الدِّيني في مثل هذه المناطق، وفق نتائج الجدول، بحسب محور الفقر.

ويمكننا معرفة هذه النتيجة من خلال معرفة أن نسبة السكان تحت خط الفقر في المناطق الريفية تبلغ ٤٥ بالمئة مقارنة بـ ٣١ بالمئة في المناطق الحضرية، وتبلغ النسبة بشكل عام حوالى ٤٢ بالمئة.

وبعدم استطاعة النظام السياسي والاقتصادي من استيعاب المهاجرين الجدد من الريف إلى الحضر وإدماجهم في المجتمع الجديد، يكون هؤلاء المهاجرون أكثر استعداداً للانخراط في التطرّف الدِّيني، وبالتالي يؤدي ضعف وعدم فاعلية برامج الدولة الموجهة نحو هذه الفئة إلى زيادة احتمال انخراط المهمشين من المهاجرين في الحركات المتطرفة دينياً، وتشكيل المادة الخام الأبرز فيها.

وقد أدى انعدام اهتمام الجماعات التقليدية بالمجتمع اليمني بعامة الناس، والفقراء منهم على وجه التحديد، إلى عدم ثقة هؤلاء بزعماء الجماعات، واشتداد الضائقة المالية بالمجتمع اليمني، وعدم وجود موارد طبيعة كافية، وازدياد عدد السكان، والصراعات التي كانت قائمة بين الجماعات المختلفة، من ضمنها الحرب الأهلية بين الملكيين والجمهوريين حتى العام ١٩٧٠، ومن ثم حرب المناطق الوسطى حتى العام ١٩٨٢، وكذلك حرب صيف ١٩٩٤، وحرب صعدة (٢٠٠٤ ـ ٢٠١٠). هذه العوامل كلها أدت إلى تزايد نسب الفقر، وإلى خلخلة في البنى الاجتماعية، وبالتالي اختلال التضامن الاجتماعي وضعف الوجدان الجمعي، بحسب دوركهايم. ولم يجد الناس في المقابل

وجداناً جمعياً آخر، فظهر السلوك اللامعياري أو الأنومية التي أدت في مجملها إلى ظهور أعمال عنفية، وفقدان الروابط المشتركة التي كانت سائدة بين المجموعات العليا والدنيا، بحسب أوبرشال، وأفضى ذلك كله إلى تسرب الأفكار الجديدة، ودخول جماعات جديدة على الواقع اليمني، وتكوّن جماعات جديدة من خلال التأثير الانتشاري الصادر عن المجتمعات المحيطة.

يضاف إلى ذلك كله أن الصادرات النفطية، التي هي ضرورية للحكومة اليمنية، والتي توفر ما يقارب الـ ٧٥ بالمئة من الإيرادات الحكومية، في طريقها إلى النضوب؛ إذ إنها تراجعت من ٤٥٠,٠٠٠ برميل في اليوم عام ٢٠٠٣ إلى حوالى ٢٨٠,٠٠٠ برميل في اليوم في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩. ووفق وكالة الطاقة العالمية، من المتوقَّع تراجع إنتاج النفط إلى ٢٦٠,٠٠٠ برميل في اليوم خلال عام ٢٠١٠[٣].

كما يعتقد الخبراء أن تصدير النفط اليمني سيتوقف خلال العام ٢٠١٧، وأن الحكومة اليمنية لن تكسب أي دخل مادي من خلال تصدير النفط، وبالتالي يتجه الاقتصاد اليمني نحو التفكك باعتبار أن الإيرادات النفطية هي الأساس الذي تعتمد عليه الحكومة اليمنية لتمويل الإنفاق الرسمي، وهو ما يعيقها عن حكم أراضيها كافة، ويصبح اليمن معتمداً بدرجة أكبر على المساعدات الدولية[٤].

في ظل هذه الأوضاع، ظهرت الحركة السّلفية المتشددة ونمت وتوسعت الحركة السّلفية، وهذه نتيجة طبيعية لمعظم هذه المظاهر التي مر بها المجتمع اليمني، واتجهت بالتالي نحو العنف، مستغلة الأوضاع الاقتصادية المتردية والفقر المتزايد.

من خلال عرض النتائج وفق ما سبق، يتضح لنا أن الفرضية متحققة، وبدرجة عالية من الصدقية والثبات، وأن هناك ارتباطاً قوياً جداً بين زيادة الفقر وزيادة التطرّف، وهو ما يبيّن أن معالجة الفقر طريق مهم لمعالجة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني.

---

(٣) «Country Analysis Brief: Yemen,» Energy Information Administration (March 2010), <http://www.eia.doe.gov/emeu/cabs/Yemen/pdf.pdf>.

(٤) Nicholas J. Hedberg, «The Exploitation of a Weak State: Al-Qaeda in the Arabian Peninsula in Yemen,» Naval Postgraduate School Monterey (California) (June 2010), p. 53.

الجدول الرقم (٧ ـ ١)
تحليل التباين للعلاقة بين محور الفقر والمتغيرات الأخرى

المتغيرات		محور البيئة السياسية	محور التدخّل الخارجي	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	محور التطرّف الدِّيني
محور الفقر							
النوع	ذكر	٠,٦٦٢(**)	٠,٥٣٤(**)	٠,٥٤٩(**)	٠٠,٥١٢(**)	٠,١٩٣(**)	٠,٧٦٦(**)
	أنثى	٠,٥٠١(**)	٠,٥٢٥(**)	٠,٥٠٣(**)	٠,٥٨٩(**)	٠,٣٥٥(**)	٠,٧٢٠(**)
العمر	١٨ ـ ٢٤	٠,٥٩١(**)	٠,٦٦١(**)	٠,٥٤٧(**)	٠,٥٤١(**)	٠,٣٨٤(**)	٠,٧٨٢(**)
	٢٥ ـ ٣١	٠,٦١٥(**)	٠,٥٤٧(**)	٠,٥٣٣(**)	٠,٥٢٧(**)	٠,٢٧١(*)	٠,٧٥٠(**)
	٣٢ ـ ٣٨	٠,٦٦٨(**)	٠,٣٢٨(*)	٠,٤٩٢(**)	٠,٣٢٥(*)	ـ٠,١٩٥	٠,٧١٤(**)
	٣٩ ـ ٤٥	٠,٠٩٩	٠,٠٣٢	ـ٠,٠٢١	٠,٣٠٩	٠,١٨٥	٠,٣٣٩
	٤٦ ـ ٥٢	٠,٥٥٤(**)	٠,٣٤٢	٠,٣٤٩	٠,٦٣٣(**)	٠,٠٢١	٠,٥٦٩(**)
	٥٣ فأكثر	٠,٢٩٨	٠,٣٤٧	٠,٥٨٠	٠,٥٨٧	٠,٢٦٨	٠,٩٦٢(**)
الحالة الاجتماعية	عازب	٠,٥٢٥(**)	٠,٥٧٣(**)	٠,٥١٨(**)	٠,٤٦٤(**)	٠,٢٥٩(*)	٠,٧١٤(**)
	متزوج	٠,٦٥٦(**)	٠,٤٦٢(**)	٠,٥١٥(**)	٠,٥٥٩(**)	٠,٢٠٠(*)	٠,٧٦٩(**)
المستوى التعليمي	يقرأ ويكتب	٠,٦٦٧	٠,٣٣٨	٠,٧٦٧(*)	٠,٨٨٧(**)	٠,٧٩١(*)	٠,٨٦٠(**)
	أساسي	٠,٧٥٠(**)	٠,٥٩٥(*)	٠,٤٢١	٠,٢٠٨	٠,٤٠٨	٠,٧٩٦(**)
	ثانوي	٠,٨٦٦(**)	٠,٧٢٦(**)	٠,٦٦٣(**)	٠,٥٩٠(**)	٠,٣٤٠	٠,٨٤٣(**)
	جامعي فأعلى	٠,٤٠٣(**)	٠,٤١٢(**)	٠,٤١٦(**)	٠,٣٧٥(**)	٠,٢١٣(*)	٠,٦٤٦(**)
	تعليم مهني	٠,٩٤٥	ـ٠,٣٧١	٠,٩٩٩(**)	٠,٩٧٨	ـ٠,٩٩٩(**)	٠,٩٤٩
	تعليم ديني	٠,٥٨٠(**)	٠,٤٩٩(*)	٠,٣٢١	٠,٦٠٢(**)	٠,٠٠٠	٠,٦٧١(**)
مهنة المبحوث	موظف حكومي	٠,٥٨٦(**)	٠,٤٧٥(**)	٠,٤٦٥(**)	٠,٤٤٣(**)	٠,١٦٠	٠,٧١٥(**)
	قطاع خاص	٠,٥٠٦	٠,٢٣٣	٠,٤٧٧	٠,٥٤٦(*)	٠,١١٧	٠,٦٤٩(**)
	عامل	ـ٠,٤٠٤	٠,٣٠٥	٠,٣٦٧	ـ٠,٢٤٨	ـ٠,٥٩١	٠,١٩١
	بلا عمل	٠,٨٠٤(**)	٠,٧٥١(**)	٠,٨٦٤(**)	٠,٨٨٩(**)	٠,٥٩٩(*)	٠,٩٢٢(**)
	طالب	٠,٥٠٧(**)	٠,٦٦٠(**)	٠,٤٣٦(**)	٠,٤٥٨(**)	٠,٤٢١(**)	٠,٧٣٨(**)
دخل المبحوث (بآلاف الريالات)	٢٠ فأقل	٠,٦٩٠(**)	٠,٧١٢(**)	٠,٤٤٧(**)	٠,٥١٢(**)	٠,٣١٦(**)	٠,٧٨٠(**)
	٢١ ـ ٣٠	٠,٣٢٠	٠,٢٥٨	٠,٧٧٠(**)	٠,٧٢٩(**)	٠,٧٧٨(**)	٠,٨٥٢(**)
	٣١ ـ ٥٠	٠,٥٩٦(**)	٠,٣٩١(**)	٠,٥٨٢(**)	٠,٤٩٣(**)	٠,١٢٦	٠,٧٠٧(**)
	٥١ ـ ١٠٠	٠,٥٥٤(**)	٠,٤٦٨(*)	٠,٢٢٢	٠,٣٤٤	ـ,٢٣٥	٠,٤٦٥(**)
	١٠١ فأكثر	٠,٤٧٩(**)	٠,٢٢٨	٠,٤٥٧(*)	٠,٣٣٢	ـ,٠٨٢	٠,٦١٧(**)
مكان الإقامة	الأمانة	٠,٥٥٨(**)	٠,٥٣٠(**)	٠,٤٦٧(**)	٠,٤٨٣(**)	٠,٠٨٦	٠,٧٠٩(**)
	ذمار	٠,٦٨٣(**)	٠,٥٣٥(**)	٠,٦٣٦(**)	٠,٦٢٨(**)	٠,٤٥٤(**)	٠,٨١٨(**)

● الفرضية الثانية

البيئة السياسية المغلقة، حيث لا وجود لديمقراطية حقيقية، توفر بيئة اجتماعية مناسبة لانتشار التطرّف السّلفي، فكلما وجِدت الديمقراطية قلّت نسبة التطرّف.

ـ عرض النتائج وتحليلها

لمعرفة مثل هذه العلاقة، قمنا بتحليل البيانات الإحصائية وفق برنامج (SPSS)، ثم معرفة وجود أو عدم وجود مثل هذه العلاقة وفقاً لفرضية البيئة السياسية التي تم تحديدها في المقياس في محور البيئة السياسية، وذلك عن طريق معامل ارتباط بيرسون، فكانت عند مستوى دلالة «درجة ثقة» (٠,٠١) النتائج التالية:

● **بالنسبة إلى النوع الاجتماعي**، وجِد أن هناك بالنسبة إلى الذكور والإناث علاقة طردية بين محور البيئة السياسية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخلات الخارجية، ومحو التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدينية ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع فئة الذكور. ووجِد أن الإناث كنّ أكثر ارتباطاً بمحوري التمييز والتعبئة الدِّينية، والذكور كانوا أكثر ارتباطاً بمحور الفقر.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت الإناث أكثر ارتباطاً من الذكور، حسب محور البيئة السياسية المغلقة، وأكثر تأثراً، وهو ما يعني أن البيئة السياسية تؤثر بشكل طردي في الإناث، الأمر الذي يجعلهن أكثر تأثراً بالتعبئة الدِّينية التي تستهدفهن عبر وسائل مختلفة، كما يجعل من الإناث أكثر تأثراً بالقائد وارتباطاً به، وفق نتائج الجدول، بحسب محور البيئة السياسية.

● **بالنسبة إلى السّن**، وجِد أن هناك بالنسبة إلى الفئة العمرية ١٨ ـ ٢٤ علاقة قوية بين محور البيئة السياسية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور الفقر. وبالنسبة إلى الفئة ٢٥ ـ ٣١، كانت العلاقة قوية بجميع المحاور المختلفة، إلا أنها كانت أكثر ارتباطاً بمحور التدخّل الخارجي.

ووجِد كذلك أن هناك علاقة طردية بين محور البيئة السياسية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك للفئة العمرية ٣٢ ـ ٣٨. وبالنسبة إلى محور القائد، فلا وجود لهذه العلاقة، وكانت هذه الفئة أكثر ارتباطاً بمحور الفقر. وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٣٩ ـ ٤٥، لم تكن هناك أية علاقة من أي نوع مع المحاور المختلفة، وغير ذات دلالة إحصائية، إلا أن هناك علاقة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام.

أمّا الفئة العمرية ٤٦ ـ ٥٢، فكانت أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية بعلاقة طردية، كما كانت مرتبطة بعلاقة طردية بمحور التمييز العشائري والمناطقي. أمّا محور القائد، فكانت غير ذات دلالة إحصائية بالنسبة إلى هذه الفئة.

وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٥٣ فأكثر، كانت غير ذات دلالة إحصائية مع المحاور (الفقر، التمييز، التعبئة الدِّينية)، وكذلك لا وجود للعلاقة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام مع هذه الفئة، ويرجع السبب إلى تشتت الإجابات، إلا أن هناك علاقة بمحور التدخّل الخارجي بعلاقة طردية، وبمحور القائد بعلاقة عكسية.

أمّا بالنسبة إلى التطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت الفئة العمرية ٢٥ ـ ٣١ أكثر ارتباطاً من غيرها من الفئات العمرية، وهو ما يعني أن البيئة السياسية تؤثر في الفئات الأصغر سنّاً، فتجعلهم أكثر تأثراً بالمحاور المختلفة للتطرف الدِّيني، وبالتالي تجعلهم أكثر ارتباطاً بها، وفق نتائج الجدول، بحسب محور البيئة السياسية المغلقة، ويعود السبب إلى كونهم في سن تكون حماسة الشباب فيها زائدة والخبرة أقل محدودية من الفئات الأكبر سناً، فيدفعهم هذا الأمر إلى التطرّف بشكل أكبر من غيرهم من الفئات العمرية الأخرى. كما أن الفئات الأصغر سنّاً (٢٤ عاماً فما دون) يرجع عدم تأثرها بالبيئة السياسية بشكل كبير إلى سيادة الولاءات العشائرية والقبلية، كما يرجع إلى «انخراط الكثير منهم في الحياة الاجتماعية بشكل مبكر، نظراً إلى انتشار ظاهرة الزواج المبكر»[٥].

---

(٥) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), p. 350.

● **بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور الفقر وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئتي العازبين والمتزوجين كلتيهما، إلا أن العازبين كانوا أكثر ارتباطاً بمحور التدخّل الخارجي، والمتزوجين كانون أكثر ارتباطاً بمحور الفقر. ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كان المتزوجون أكثر من العازبين ارتباطاً، بحسب محور البيئة السياسية المغلقة، وهو ما يعني أن البيئة السياسية تؤثر في المتزوجين، وهو ما يجعلهم أكثر تأثراً وارتباطاً بالتطرّف بشكل عام، وفق نتائج الجدول، حسب محور البيئة السياسية المغلقة. ويعود السبب كذلك إلى محاولة تحقيق الذات والحاجات المعنوية، وخاصة بعد أن أصبحوا أكثر استقراراً من الناحية العاطفية والنفسية، وأخذوا يبحثون عن حاجات أخرى لتحقيق ذواتهم فيها. وإذا لم يستطيعوا تحقيق حاجاتهم المعنوية بسبب البيئة السياسية المغلقة، فإن ذلك سيجعلهم أكثر اتجاهاً نحو التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى المستوى التعليمي**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور البيئة السياسية ومختلف محاور التطرّف الدِّيني، وذلك لفئتي التعليم الثانوي والجامعي فأعلى، ما عدا محور القائد، فلا وجود لعلاقة بهاتين الفئتين، وغير ذات دلالة إحصائية.

في ما يتعلق بفئة «يقرأ ويكتب»، كانت العلاقة بمحوري التدخّل الخارجي والتعبئة الدِّينية علاقة قوية، إلا أن ليس هناك علاقة بمحاور الفقر والتمييز والقائد مع هذه الفئة، وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا في ما يخص فئة التعليم الأساسي، فكانت العلاقة منعدمة مع جميع المحاور(ما عدا محور الفقر) وغير ذات دلالة إحصائية. وبالنسبة إلى فئة التعليم المهني، كانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع جميع المحاور المختلفة.

أمّا بالنسبة إلى محور القائد مع فئة التعليم الدِّيني، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، وكذلك مع محور التمييز العشائري والمناطقي، وهذا يدل على أن المنتمين إلى الجماعات الدِّينية أو الحاصلين على تعليم ديني يتبنّون المساواة الاجتماعية، ويدعون إليها، وهو ما يجعل الفئات المهمَّشة في المجتمع أكثر استجابة لهم من بقية منظمات المجتمع الأخرى.

وقد كانت هناك علاقة بين فئة التعليم الدِّيني ومحاور الفقر والتدخّل الخارجي والتعبئة الدِّينية. أما مقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت فئة «يقرأ ويكتب» أكثر من غيرها من الفئات ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني، بحسب محور البيئة السياسية المغلقة، وهو ما يعني أن البيئة السياسية تؤثر بشكل طردي في المستوى التعليمي بما يجعل الأقل تعليماً أكثر تأثراً بمختلف المحاور وارتباطاً بالتطرّف، وفق نتائج الجدول، بحسب محور البيئة السياسية.

● **بالنسبة إلى مهنة المبحوث**، وجِد أن هناك بالنسبة إلى فئة الموظف الحكومي علاقة طردية بين محور البيئة السياسية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة بينه وبين فئة الموظف الحكومي منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا بالنسبة إلى فئة القطاع الخاص، فكانت العلاقة منعدمة مع المحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور التدخّل الخارجي، الذي كانت له علاقة بفئة القطاع الخاص.

أمّا بالنسبة إلى فئة العاملين، فكانت العلاقة منعدمة مع المحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محوري التدخّل الخارجي والتمييز المناطقي والعشائري، فكانت هناك علاقة عكسية بفئة العاملين.

وفي ما يتعلق بفئة غير عاملين وفئة الطلاب، كانت العلاقة منعدمة مع محور القائد وغير ذات دلالة إحصائية، إلا أن هناك علاقة قوية بباقي المحاور المختلفة. وكانت فئة غير عاملين أكثر ارتباطاً بمحور التدخّل الخارجي، وفئة الطلاب أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة بلا عمل أكثر ارتباطاً ببقية الفئات، حسب محور البيئة السياسية، وهو ما يعني أن البيئة السياسية المغلقة تؤثر بشكل كبير في المبحوثين الذين لا يعملون، ممّا يجعلهم أكثر تأثراً بالفقر وبالتعبئة الدِّينية، وهم أكثر الفئات ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني، ويرجع السبب الأساسي في ذلك إلى عدم انشغالهم بأي عمل أو أي شيء آخر، وبالتالي هم أكثر عرضة للاجتذاب نحو الجماعات الدِّينية التي تركز على هذه الفئات، وتوفر لهم المساعدات المالية ليعيشوا حياة كريمة، بينما يكونون عرضة لإهمال مختلف التيارات الأخرى، بل حتى لإهمال الدولة.

كما أن هذه الفئة أكثر حساسية تجاه المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، وخاصة بعد الأزمات الاقتصادية المتلاحقة التي يشهدها اليمن، وارتفاع الأسعار، وانخفاض قيمة الريال اليمني، وغياب التضامن الاجتماعي الذي كان سائداً من قبل، وتأثيرات المشاكل، كالتضخم والبطالة، في هذه الفئات، وهو ما يترك أثراً مباشراً في معيشتها المتدنية، ويثير فيها الإحساس بأنها مهمَّشة، فتندفع إلى محاولة الإشباع الروحي تعويضاً عن النقص الحاصل لديها من التعويض المادي، وبالتالي يكون تأثّرها أقوى من تأثر سواها بالتعبئة الدِّينية الممارَسة على قطاعات واسعة من الناس، فتنجذب إلى الشعارات المرفوعة باسم الإسلام، كتعويض عن الحالة المادية المتدهورة.

● **بالنسبة إلى مستوى دخل المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور البيئة السياسية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئة الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل، إلا أنها كانت أكثر ارتباطاً بمحور الفقر، وكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع محور القائد.

أمّا في فئة الدخل ٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠، فكانت العلاقة طردية مع المحاور (التمييز، التدخّل الخارجي، القائد)، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور التدخّل الخارجي، أما في محوري الفقر والتعبئة الدِّينية، فكانت العلاقة منعدمة، وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا فئات الدخل ٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠ و٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠ و١٠١٠٠٠ ألف وأكثر، فكانت علاقتها الطردية بمختلف المحاور قوية، ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية. وكانت فئة ٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠ أكثر ارتباطاً بمحور الفقر. أما فئة ٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠، فكانت أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية، وفئة ١٠١٠٠٠ وأكثر، كانت أكثر ارتباطاً بمحور التمييز، وهو ما يدلل على أن الأكثر دخلاً يشعر بالتميز من غيره من الناس.

وبذلك نلاحظ أن العلاقة تزداد كلما زاد دخل المبحوث، وتكون العلاقة بمحور البيئة السياسية أكثر ارتباطاً، وهو ما يعني أن اهتمامات الفئات الأكثر دخلاً تنتقل إلى الحاجات المعنوية كالسياسة، فإذا لم يُسمح بإشباع هذه الحاجات ينتقل الفرد إلى إشباعها عبر التطرّف الدِّيني.

أمّا التطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت فئة الدخل ١٠١ ألف فأكثر أكثر ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني من بقية الفئات الأدنى دخلاً؛ وكلما كان الدخل كبيراً ووجِدت بيئة سياسية مغلقة، تنشأ بيئة مناسبة لانتشار التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى مكان إقامة المبحوث**، وجِد أن هناك بالنسبة إلى فئة إقامة المبحوث (أمانة محافظة ذمار) علاقة طردية بين محور البيئة السياسية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، في حين أن ليس لمحور القائد علاقة ذات دلالة إحصائية مع فئة أمانة العاصمة.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت أمانة العاصمة أكثر ارتباطاً من محافظة ذمار، بحسب محور البيئة السياسية المغلقة بالتطرّف الدِّيني.

ويعود السبب في ذلك إلى أن البيئة السياسية تؤثر بشكل كبير في المناطق الحضرية أكثر منه في المناطق الريفية، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرّف الدِّيني في مثل هذه المناطق إذا كانت البيئة السياسية مغلقة، وتمركز سلطات الدولة في المدن، وهو ما يولّد ضغطاً هائلاً على ساكني المدن، وبالتالي يوفر البيئة المناسبة لظهور وانتشار التطرّف الدِّيني، وفق نتائج الجدول، بحسب محور البيئة السياسية المغلقة.

كما أن معظم الجامعات والمدارس تكون متركزة في العاصمة، إضافة إلى تركز العملية السياسية ومراكز صنع القرار، وهو ما يجعل من قاطني المدن أكثر إحساساً بالمتغيرات والأحداث السياسية الجارية، ومن ثم أكثر استجابة ورد فعل من غيرهم من ساكني محافظة ذمار.

من خلال عرض النتائج وفق ما سبق، يتضح لنا أن الفرضية محققة وبدرجة عالية من الصدقية والثبات، وأن هناك ارتباطاً قوياً جداً بين زيادة التطرّف ووجود البيئة السياسية المغلقة، ممّا يبيّن أن وجود ديمقراطية حقيقية طريق مهم لمعالجة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني.

إن البيئة السياسية المغلقة في اليمن شبه سلطوية، إذ تحظر أي احتجاج ذي معنى على السلطات السياسية، وتترك للمعارضة مجالاً صغيراً أو «هامشاً ديمقراطياً» للتعبير عن احتياجاتها. وتتّسم هذه البيئة بأنها نظام مركزي للغاية؛ فمعظم القرارات تتخذها الرئاسة، أما المنافسة السياسية على منصب الرئيس،

فكانت محدودة بشكل كبير جداً. كما أن السلطة تعتبر دعوة المعارضة اليمنية إلى الحوار وإعادة صوغ الترتيبات السياسية السائدة في البلاد خطراً مهدداً للأمن القومي، بدلاً من أن تتعامل معهما كتحدٍ سياسي.

وتُلاحَظ في هذه البيئة هيمنة الحزب الحاكم واستخدامه أدوات الدولة للحفاظ على احتكاره للسلطة، بحيث لا يبدو فاصل واضح بين مقدرات الحزب الحاكم وأدوات الدولة المختلفة. مع ملاحظة أن اليمن يمر بمرحلة تعددية سياسية غنية، رغم الهامش الضيق المسموح له، وتستطيع أغلب الصحف تناول قضايا كثيرة ذات أهمية، من دون أن يتم اعتراضها.

إلا أن الملاحَظ في عالمنا العربي ـ الإسلامي هو ثنائية السلطة والسيف، فحين يحضر المقدس في ساحة السياسة تبرز الحيلة والفتنة والخطأ، فيحل المطلق الثقافي مكان الاعتقاد الدِّيني، وتتشكل قناعات راسخة متصلبة لدى المتعصبين، ويصبح الهدف تصفية المختلفين كنتيجة طبيعية للتفريغ الانفعالي المتراكم في أنفسنا، وتنشط آلية الولاء والطاعة للأمير والقائد ولو كان عبداً حبشياً رأسه رأس زبيبة، وتصبح غريزة الموت هي الظاهرة المسيطرة، والقتل جهاداً، والاجتهاد بدعة وشركاً، والاختلاف المسموح به ديناً ممنوعاً ومصير من يمارسه القتل غالباً.

فخطاب السيف يبدأ بالله وينتهي بالقتل، فيُنسى الله في كل ذلك، ويبقى القتل هو الحاضر الأبرز والنهج المفضَّل لفرض الرأي والتغيير المنشود. هذا الخطاب المسيطر علينا منذ ألف عام على الأقل هو خطاب قوة وتدمير يجعل من الشخص المالك الوحيد للحقيقة، وبالتالي يجب إقصاء الآخر وتقليم أظفاره.

يمكن القول إن التنظيمات التي تلجأ إلى القوة تختلف، وربما تتقاتل، ولكن يظل إنتاج خطاب السيف هو المشترك بينها، والمساهم الأكبر في ذلك هو عامل النظام السياسي الذي يستند إلى الخطاب الدِّيني وإلى المقدس وولي الأمر ووجوب الطاعة. فمنذ أن تشكلت ما تسمّى دول العالم الثالث وخطابها هو خطاب السيف والقوة المستند إلى الله وطاعة ولي الأمر، وأن الله ينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن. ومن نافل القول إن أخطر شيء في أوطاننا هو اجتماع السيف والقرآن في خطاب واحد لدى سلطة واحدة؛ بيد أن السياسات شبه السلطوية التي يتّبعها بعض الأنظمة في التعامل مع الجماعات الإسلامية

وعدم التسامح مع هفواتها، وتضييق القنوات الرسمية المتاحة أمامها للمشاركة في العملية السياسية بشكل طبيعي وديمقراطي، كل ذلك قد يدفع هذه الجماعات نحو ممارسة التطرّف بشكل كبير.

ولو نظرنا إلى واقع اليمن، نجد أن المؤسسات الحاكمة تقبل بوجود الجماعات الإسلامية ما دامت هذه الجماعات تقصر أنشطتها على أعمال الدعوة، بعيداً عن دائرة العمل السياسي، كما نلاحظ سلوك النظام مع الجماعات السّلفية المختلفة.

كما أن المؤسسات الحاكمة سعت إلى السيطرة على هذه الجماعات وإخضاعها لرقابتها، وعملت على تشجيع بعض الجماعات الدِّينية ضد بعضها الآخر وتوظيفها سياسياً في ضرب وتحجيم القوى المنافسة للنظام.

وقد عمل النظام اليمني على «خلق الصراعات المتوازنة، فيتجه النظام نحو قوة اجتماعية لضربها بأخرى وتيار سياسي لضربه بآخر دون أن يتدخل بشكل فعلي ومباشر، وبهذه الطريقة يتم إنهاك كل القوى في المجتمع، ويتمكن النظام من أن يتحكم في كل خيوط اللعبة السياسية»(٦). وهذا ما قام به الحزب الحاكم عندما استعان بالتجمّع اليمني للإصلاح في ضرب الحزب الاشتراكي اليمني، فنتج من ذلك حرب صيف ١٩٩٤، وخروج الحزب الاشتراكي من المعادلة السياسية، ومن ثم قام الحزب الحاكم بضرب التجمع اليمني للإصلاح باستخدام التيارات السّلفية تارة، والشباب المؤمن تارة أخرى، وهو ما أدى إلى خروج التجمّع من الحكومة في الانتخابات التي جرت في العام ١٩٩٧. ثم حاول النظام ضرب الشباب المؤمن بتشجيع التيارات السّلفية المنتشرة في منطقة نفوذ المذهب الزيدي، فقامت في محافظة صعدة منذ عام ٢٠٠٤ حروب ست ضد الحوثيين، لم تنته فصولها بعدُ.

وقد لحق اليمن الأقل استبدادية لفترة من الزمن بأنظمة المنطقة وبصفوف أتباع الأنموذج السياسي العربي. وكان تطبيعه على كل حال السبب المباشر لحملة القمع التي أُطلقت في حزيران/يونيو ٢٠٠٤ ضد أنصار حسين بدر الدين الحوثي، الذي يمثّل التمزق الكبير الأول للصيغة القديمة التصالحية بين

(٦) Terrance G. Carroll, «Islam and Political Community in the Arab World,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), p. 185.

الإسلاميين وسلطة علي عبد الله صالح. ربما كانت الضغوط الأمريكية على اليمن ـ والضغوط السعودية المباشرة والواضحة ـ تعيد بذلك طرح مسألة التوازنات الدقيقة للمصالحة بين السلطة والإسلاميين والقبائل التي كانت لفترة طويلة مفتاح استقرار البلد السياسي، الذي يسمح له بالتخلص من التوترات الملازمة لسياسات قمع الجيل الإسلامي، وحتى اجتثاثه(٧).

كما يسعى النظام إلى احتكار القوة الأيديولوجية التي يمثّلها الإسلام، وسحب البساط من تحت أقدام هذه الجماعات، وذلك عبر استيعاب واحتواء الجماعات السّلفية المتشددة في ذمار وصعدة ومأرب، وتوظيفها ضد خصومها الآخرين، وخصوصاً ضد حركة أنصار الله الموالية لحسين بدر الدين الحوثي، وضد حزب الإصلاح (جماعة الإخوان المسلمين)، والاعتماد على من يسمّون علماء الدين المعتدلين الذين يؤدون دوراً محورياً إلى جانب النظام، كإصدار الفتاوى لصالح نظام الحكم أيام الانتخابات أو الصراعات المسلحة.

كما أن ظهور الأحزاب ذات الأفكار أو الأيديولوجيات اليسارية في بداية السبعينيات، كالناصرية في أفكار رئيس اليمن الأسبق إبراهيم الحمدي، والاشتراكية في جنوب اليمن، وبعض أفكار القوميين العرب والبعث الاشتراكي، دفع بعامة الناس نحو مواقف أيديولوجية متنوعة ومتناقضة. ولأن الوجدان الجمعي في المجتمع اليمني وجدان إسلامي، فقد سهل على الحركة السّلفية وحركة الإخوان المسلمين تسييس الناس أيديولوجياً، وكان من السهل أخذ الناس نحو الإسلام السياسي.

كما أن اغتيال الرئيس الحمدي عام ١٩٧٧ ولجوء بعض الأحزاب (الناصرية) إلى الانقلاب العسكري للوصول إلى السلطة أدّيا إلى تعطيل الهامش الديمقراطي في حينه، وجعلا من الصعب على الجماعات الحزبية المشاركة في العملية السياسية في مؤسسات الدولة المختلفة، وهو ما دفع الجماعات الحزبية، وبخاصة جماعات الإسلام السياسي، إلى العمل والتشكل سراً، وهو ما يؤدي إلى غلبة الطابع المتشدد والمتصلب في نهجها على غيره من الجوانب المنفتحة بحكم الطابع السري للحركة.

---

(٧) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**، ترجمة سحر سعيد (دمشق: دار قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٩٩.

الجدول الرقم (٧ ـ ٢)

تحليل التباين للعلاقة بين محور البيئة السياسية والمتغيرات الأخرى

المتغيرات		محور الفقر	محور التدخل الخارجي	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	التطرّف الدِّيني
النوع	ذكر	,٦٦٢(**)	,٥٩٧(**)	,٤٨٥(**)	,٤٩٨(**)	,٠٤٠	,٧٠٦(**)
	أنثى	,٥٠١(**)	,٦١٣(**)	,٧٢٠(**)	,٦٣٢(**)	,٣٣٧(**)	,٨٠٦(**)
العمر	١٨ ـ ٢٤	,٥٩١(**)	,٥٤١(**)	,٤٥٩(**)	,٤٦٨(**)	,١٠٨	,٦٠٨(**)
	٢٥ ـ ٣١	,٦١٥(**)	,٧٢٦(**)	,٦٩٠(**)	,٥٩٩(**)	,٣٧٨(**)	,٨٥٢(**)
	٣٢ ـ ٣٨	,٦٦٨(**)	,٥٤٣(**)	,٥٥٦(**)	,٣٦٥(*)	ـ ,٢٤٧	,٨٠٩(**)
	٣٩ ـ ٤٥	,٠٩٩	,٣٠٦	,١٧٢	,٣٤٢	ـ ,٠٠٧	,٤٨٧(*)
	٤٦ ـ ٥٢	,٥٥٤(**)	,٤٧٥(*)	,٥٩٥(**)	,٧٥٠(**)	,١٣١	,٨٠١(**)
	٥٣ فأكثر	,٢٩٨	,٨٦٢(*)	ـ ,٣٩١	,٣٤٠	ـ ,٧٨٦(*)	,١٨٩
الحالة الاجتماعية	عازب	,٥٢٥(**)	,٥٥٩(**)	,٥٢١(**)	,٤٦٠(**)	,١٦٢	,٦٥٨(**)
	متزوج	,٦٥٦(**)	,٦١٧(**)	,٥٥٦(**)	,٥٦٩(**)	,٠٤١	,٧٨٤(**)
المستوى التعليمي	يقرأ ويكتب	,٦٦٧	,٨١٧(*)	,٦٧٢	,٨١٢(*)	,٧٠٠	,٨٧٨(**)
	أساسي	,٧٥٠(**)	,٤١٣	,٣٧٠	,٢٩٩	,٣٦٦	,٧٠٢(**)
	ثانوي	,٨٦٦(**)	,٦٦٩(**)	,٥٤٩(**)	,٥٢٣٠(**)	,٢٤٨	,٧٦٢(**)
	جامعي فأعلى	,٤٠٣(**)	,٥٥١(**)	,٦١٨(**)	,٥٢٢(**)	,١٠٦	,٧٣٩(**)
	تعليم مهني	,٩٤٥	ـ ,٦٥٥	,٩٢٩	,٨٥٧	ـ ,٩٢٩	,٧٩٣
	تعليم ديني	,٥٨٠(**)	,٥١٠(*)	,٣٧٣	,٥٧١(**)	ـ ,١٩٦	,٦٣٤(**)
مهنة المبحوث	موظف حكومي	,٥٨٦(**)	,٦٢٧(**)	,٥١٥(**)	,٤٦٧(**)	,٠٨٩	,٧٦٤(**)
	قطاع خاص	,٥٠٦	,٥٥٤(*)	,٤٦٥	,٤٩٤	,١٣٥	,٦٦٤(**)
	عامل	ـ ,٤٠٤	ـ ,٧٩٢(**)	ـ ,٩٦٠(**)	ـ ,٥٥٣	ـ ,٤٥٥	ـ ,٧٩٢(**)
	بلا عمل	,٨٠٤(**)	,٩٢٤(**)	,٨٦٩(**)	,٧٩٣(**)	,٢٧٢	,٩٠٢(**)
	طالب	,٥٠٧(**)	,٦٦٤(**)	,٧٠٦(**)	,٥٤٣(**)	,٢٥٤	,٧٥٠(**)
دخل المبحوث (بآلاف الريالات)	٢٠ فأقل	,٦٩٠(**)	,٦٤٥(**)	,٥٢٦(**)	,٥٠٧(**)	,١٥٨	,٧٢٣(**)
	٢١ ـ ٣٠	,٣٢٠	,٦٤٩(**)	,٤٥٣(*)	,٣٢٦	,٤١٧(*)	,٥٨٤(**)
	٣١ ـ ٥٠	,٥٩٦(**)	,٥١٤(**)	,٥٥٧(**)	,٤٥٨(**)	,١١٨	,٧٣٦(**)
	٥١ ـ ١٠٠	,٥٥٤(**)	,٦٣٢(**)	,٦٠٠(**)	,٦٦٣(**)	ـ ,١٣٨	,٨٠٨(**)
	١٠١ فأكثر	,٤٧٩(**)	,٤٥٨(*)	,٧٩٢(**)	,٧٦٥(**)	,١٦١	,٨٩٥(**)
مكان الإقامة	الأمانة	,٥٥٨(**)	,٦٧٦(**)	,٧٠٢(**)	,٦١٣(**)	ـ ,٠٠٢	,٨٠٠(**)
	ذمار	,٦٨٣(**)	,٥٠٧(**)	,٣٩١(**)	,٤١٩(**)	,٢٦٦(**)	,٦٦٥(**)

● الفرضية الثالثة

إن التدخّل الإقليمي الخارجي عامل مهم في نشوء ظاهرة التطرّف السّلفي ودفعه وتوجيهه وانتشاره في المجتمعات العربية الإسلامية؛ فكلما انعدم التدخّل قلّت نِسب التطرّف بشكل كبير جداً، والعكس صحيح، أي أننا نفترض أنه إذا انعدم التدخّل الخارجي في المجتمعات المحلية تقل نسبة الإقبال على التيارات السّلفية.

ـ عرض النتائج وتحليلها

قمنا، لمعرفة مثل هذه العلاقة، بتحليل البيانات الإحصائية وفق برنامج (SPSS)، ثم معرفة وجود أو عدم وجود مثل هذه العلاقة وفقاً لفرضية البيئة السياسية التي تم تحديدها في المقياس في (محور البيئة السياسية)، وذلك عن طريق معامل ارتباط بيرسون، فكانت عند مستوى دلالة «درجة ثقة» (٠,٠١)، النتائج التالية:

وجِد أن هناك بالنسبة إلى كلا النوعين، الذكور والإناث، علاقة طردية بين محور التدخّل الخارجي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية) ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع فئة الذكور، ووجد أن الإناث كانت أكثر ارتباطاً بمحور (القائد) والذكور أكثر ارتباطاً بمحور (البيئة السياسية).

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام كان الذكور أكثر ارتباطاً من الإناث حسب محور التدخّل الخارجي وأكثر تأثراً.

وهو ما يعني أن التدخّل الخارجي يؤثر بشكل طردي في الذكور، ممّا يجعلهم أكثر تأثراً وارتباطاً بالتطرّف الدِّيني. فإن وجدت مثل هذه التدخلات كان هناك اتجاه من الذكور نحو التأثر والارتباط بالتطرّف الدِّيني وفق نتائج الجدول، حسب محور التدخّل الخارجي.

● **بالنسبة إلى السّن**، وجِد أن هناك علاقة قوية بين محور التدخّل الخارجي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد) وذلك للفئتين العمريتين ١٨ ـ ٢٤ و٢٥ ـ ٣١، بينما ليس ثمة علاقة ذات دلالة إحصائية بين محور القائد والفئة العمرية ١٨ ـ ٢٤، التي كانت أكثر ارتباطاً بمحور التمييز، بينما كانت الفئة ٢٥ ـ ٣١ أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية.

أمّا بالنسبة إلى الفئة العمرية ٣٢ ـ ٣٨، فكانت علاقة الارتباط موجودة مع محاور الفقر، البيئة السياسية، التمييز، ومنعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع محوري التعبئة الدِّينية، والقائد، وكانت أكثر ارتباطاً مع محور البيئة السياسية.

وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٣٩ ـ ٤٥، لم تكن هناك أي علاقة من أي نوع مع المحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، إلا أن هناك علاقة مع التطرّف الدِّيني بشكل عام. أمّا الفئة العمرية ٤٦ ـ ٥٢، فكانت أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية بعلاقة طردية، كما كانت مرتّبة بعلاقة طردية مع محوري التمييز المناطقي والعشائري ومحور التعبئة الدِّينية، بينما تغيب هذه العلاقة في محور القائد ومحور الفقر، وكانت غير ذات دلالة إحصائية بالنسبة إلى هذه الفئة.

وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٥٣ فأكثر، كانت العلاقة بمحاور الفقر والتمييز والتعبئة الدِّينية غير ذات دلالة إحصائية، ولا وجود لها مع التطرّف الدِّيني بشكل عام، ويرجع السبب إلى تشتت الإجابات، إلا أن هناك علاقة طردية بمحور البيئة السياسية، وعلاقة عكسية بمحور القائد.

أمّا بالنسبة إلى التطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت الفئات العمرية ١٨ ـ ٢٤ أكثر ارتباطاً من غيرها من الفئات العمرية، وهو ما يعني أن التدخّل الخارجي يؤثر في الفئات الأصغر سنّاً فيجعلها أكثر تأثراً بالمحاور المختلفة للتطرف الدِّيني، وبالتالي يجعلها أكثر ارتباطاً به وفق نتائج الجدول، بحسب محور التدخّل الخارجي. ويعود السبب إلى استهداف هذه الشريحة العمرية في المجتمعات النامية كونها الشريحة الأكثر قابلية للتحكّم في سلوكها وتوجيهه نحو الأهداف التي تخدم هذه التدخّل الخارجي، فيدفعها هذا الأمر إلى التطرّف بشكل أكبر من غيرها من الفئات العمرية الأخرى، التي يصعب توجيهها أو التحكّم في سلوكها.

● **بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التدخّل الخارجي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لكلتا الفئتين العازبين والمتزوجين، إلا أن المتزوجين ليس لهم علاقة ذات دلالة إحصائية مع محور القائد. وكانت فئة العازبين أكثر ارتباطاً بمحور (التمييز)، والمتزوجون أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية. ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كان العازبون أكثر ارتباطاً من المتزوجين، حسب محور التدخّل الخارجي، وهو ما يعني أن التدخّل الخارجي يؤثر في العازبين فيجعلهم أكثر تأثراً وارتباطاً

بالتطرّف بشكل عام، وفق نتائج الجدول، بحسب محور التدخّل الخارجي. ويعود السبب إلى خاصيتين يتمتع بهما العازب، **أولاهما** صغر سنه، فغالباً صغار السن يكونون عازبين، وبالتالي يتم التركيز عليهم لسهولة توجيههم والتحكّم في سلوكهم، و**ثانيتهما** الاستقلال الذاتي الذي يمتلكه العازب، وعدم وجود مسؤولية أُسرية ملقاة على عاتقه، وهو ما يدفعه أكثر نحو المغامرة، والتعرض أكثر من غيره للتدخّل الخارجي، وبالتالي يصبح أكثر ميلاً نحو التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى المستوى التعليمي**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التدخّل الخارجي ومختلف محاور التطرّف الدِّيني وذلك لفئتي التعليم الثانوي والجامعي فأعلى، ويُستثنى من هذه المحاور محور القائد الذي لا علاقة له بفئة التعليم الجامعي فأعلى، وذات دلالة إحصائية. وكانت فئة التعليم الثاني أكثر ارتباطاً بمحور التمييز، وفئة التعليم الجامعي فأعلى أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية.

وبالنسبة إلى فئة «يقرأ ويكتب»، كانت العلاقة بمحور البيئة السياسية علاقة قوية، لكن لا علاقة للمحاور المختلفة الأخرى بهذه الفئة، وغير ذات دلالة إحصائية. وبالنسبة إلى فئة التعليم الأساسي، كانت العلاقة منعدمة مع مختلف المحاور وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور الفقر ومحور القائد اللذين كانت لهما علاقة بها، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور القائد. وبالنسبة إلى فئة التعليم المهني، كانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع جميع المحاور المختلفة.

أمّا بالنسبة إلى محور القائد مع فئة التعليم الدِّيني، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، وكذلك مع محور التمييز العشائري والمناطقي، وهذا يدل على أن المنتمين إلى الجماعات الدِّينية أو الحاصلين على تعليم ديني يتبنّون المساواة الاجتماعية، ويدعون إليها، وهو ما يجعل الفئات المهمَّشة في المجتمع أكثر استجابة لهم من بقية منظمات المجتمع الأخرى. وقد كانت هناك علاقة بين فئة التعليم الدِّيني ومحاور الفقر والبيئة السياسية والتعبئة الدِّينية.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة التعليم الثانوي أكثر ارتباطاً من غيرها من الفئات بالتطرّف الدِّيني، بحسب محور التدخّل الخارجي. ويعود السبب في ذلك إلى الرغبة التي تتملك أغلب الدارسين في التعليم الثانوي للهجرة والاغتراب عن الوطن لتحقيق الذات، وتكون سنّهم غالباً دون الـ ١٨ عاماً، وهي الفئة التي غالباً ما تكون الهدف الأساسي للتجنيد من قبل

الجماعات الدِّينية، وبالتالي أكثر من الفئات الأخرى عرضة للتدخّل الخارجي وارتباطاً بالتطرّف الدِّيني، وفق نتائج الجدول، بحسب محور التدخّل الخارجي.

● **بالنسبة إلى مهنة المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التدخّل الخارجي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئات موظف حكومي، وبلا عمل، وطالب، ما عدا محور القائد الذي كانت العلاقة بينه وبين فئة الموظف الحكومي وفئة بلا عمل منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، إلا أنها موجودة مع فئة طالب. وكانت الفئات الثلاث (موظف حكومي وبلا عمل وطالب) أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية.

أمّا بالنسبة إلى فئتي القطاع الخاص والعاملين، فكانت العلاقة منعدمة مع المحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محوري البيئة السياسية والتمييز المناطقي والعشائري، فكانت له علاقة بفئة القطاع الخاص وفئة العاملين. وكانت فئتا موظف قطاع خاص والعمال أكثر ارتباطاً بمحور التمييز العشائري والمناطقي.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة العمال وفئة غير العاملين وفئة الطلاب أكثر ارتباطاً من بقية الفئات، بحسب محور التدخّل الخارجي، وهو ما يعني أن التدخّل الخارجي يؤثر بشكل كبير في المبحوثين العاملين وغير العاملين والطلاب، وهو ما يجعلهم أكثر تأثراً بالتدخّل الخارجي وهم أكثر الفئات ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني في هذا المحور، ويرجع السبب الأساسي في ذلك إلى الرغبة الشديدة التي تتملك هذه الفئات الثلاث للهجرة والعمل خارج اليمن، وبالتالي هم أكثر عرضة للاجتذاب نحو الجماعات الدِّينية التي تركز على هذه الفئات وتوفر لهم فرص العمل خارج اليمن بعائد مالي أكبر ممّا يحصلون عليه في الداخل، بينما تهملهم مختلف التيارات الأخرى، بل حتى الدولة.

● **بالنسبة إلى مستوى دخل المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التدخّل الخارجي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئة الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل، إلا أنها كانت أكثر ارتباطاً بمحور الفقر، وكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع محور القائد.

أمّا بالنسبة إلى فئة الدخل ٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠، فكانت العلاقة طردية مع

محاور التمييز والبيئة السياسية والتعبئة الدِّينية والقائد، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية. أما محور الفقر، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

كما وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التدخّل الخارجي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئة الدخل ٣١٠٠٠ _ ٥٠٠٠٠، إلا أنها كانت أكثر ارتباطاً بمحور التمييز، وكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع محور القائد.

أمّا فئة الدخل ٥١٠٠٠ _ ١٠٠٠٠٠، فكانت علاقتها الطردية بمختلف المحاور، ما عدا محور القائد ومحور التعبئة الدِّينية، قوية، بينما كانت منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع المحورين المشار إليهما، وكانت العلاقة أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية.

وكانت فئة الدخل ١٠١٠٠٠ فما فوق أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية، ومرتبطة بمحور البيئة السياسية، بينما انعدمت العلاقة وكانت غير ذات دلالة إحصائية بالنسبة إلى محاور الفقر والتمييز والقائد.

أمّا في ما يتعلق بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت فئة الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل أكثر ارتباطاً به من بقية الفئات الأكثر دخلاً، إذ كلما كان الدخل قليلاً أو منعدماً، وجِدت بيئة مناسبة للتدخّل الخارجي التي غالباً ما تتم عبر المال، وبالتالي توجد بيئة مناسبة لانتشار التطرّف الدِّيني.

- **بالنسبة إلى مكان إقامة المبحوث**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التدخّل الخارجي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لكلتا فئتي مكان إقامة المبحوث (أمانة العاصمة ومحافظة ذمار)، ما عدا محور القائد، فلا علاقة له ذات دلالة إحصائية مع أمانة العاصمة.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت محافظة ذمار أكثر من أمانة العاصمة، بحسب محور التدخّل الخارجي، ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني. ويعود السبب في ذلك إلى أن التدخّل الخارجي يؤثر بشكل كبير في المناطق الريفية أكثر منه في المناطق الحضرية، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرّف الدِّيني في مثل هذه المناطق، التي تُعتبر طاردة للسكان، وتتم الهجرة منها إلى المدن أو إلى خارج البلاد، وانعدام فرص العمل فيها، وهو ما يولّد ضغطاً

مالياً على ساكني الريف، وبالتالي يوفر البيئة المناسبة لظهور التطرّف الدِّيني وانتشاره، وفق نتائج الجدول، حسب محور التدخّل الخارجي من باب الهجرة.

ونظراً إلى التطورات التقنية في شتى المجالات، وبالذات في مجال الإعلام الفضائي والإنترنت والاتصالات والمواصلات، نعتقد أن الحدود لم تعد تشكل عاملاً عازلاً في ما بين الدول، وبالتالي تكون الدول عرضة للتدخّل في شؤونها الداخلية من مختلف البلاد الأخرى، وخاصة من دول المحيط أو الجوار الجغرافي الأقرب إليها، لاسيما إذا كانت هذه الدول تعاني «الانقسامات العرقية والدِّينية والإثنية والإقليمية، حيث تتجه القوى المتصارعة في الداخل إلى البحث عن مصادر للتأييد والمساندة من خارج الحدود»[٨].

إن تنقّل أية ظاهرة من دولة إلى أخرى قد يتم بصورة غير مقصودة من خلال تنقّل الظاهرة بطريقة عفوية، وبلا تخطيط، من خلال التأثير الانتشاري للظاهرة؛ إذ تسري عدوى الأحداث من نظام إلى آخر من خلال أجهزة الإعلام أو الاتصالات الشخصية وغيرها، فتتأثر البيئة المجاورة للبيئة الأصلية للظاهرة بشيء مماثل في ظل وجود ظروف مماثلة[٩].

وما حدث في اليمن هو تحقق الطريقتين، أي التأثير المباشر والمقصود من قبل دولة الجوار الكبرى (العربية السعودية)، والتأثير غير المباشر من خلال الهجرة ـ طرد مليون مهاجر يمني من هذه الدولة إبان أزمة الخليج الثانية ـ والاتصالات الشخصية ونقلها إلى اليمن.

ويمكننا معرفة مدى تأثيرات التدخّل الخارجي في اليمن ودوره في نشوء وانتشار التطرّف الدِّيني بشكل مباشر منذ أواسط الثمانينيات، أي الفترة الأساسية لبداية نشوء هذه الظاهرة، من خلال قراءة التقرير الذي رفعه مساعد وزير الخارجية الأمريكي لشؤون الشرق الأدنى وجنوب آسيا ريتشارد مورفي إلى لجنة العلاقات الخارجية في الكونغرس في ٢١ آذار/مارس ١٩٨٥، حيث أشار إلى أهمية الجمهورية العربية اليمنية للأمن الإقليمي، وإلى أن منطقة جنوب غرب

---

(٨) Stuart Hill and Onald Rothchild, «The Contagion of Political Conflict in Africa and the World,» *Journal of Conflict Resolution*, vol. 30, no. 4 (December 1980), p. 716.

(٩) Harold R. Kerbo, «Foreign Involvement in the Pre-Conditionsof Political Violence: The World System and the Case of Chile,» *Journal of Conflict Resolution*, vol. 22, no. 3 (September 1978), p. 365.

آسيا، بما فيها منطقة الخليج العربي الجنوبية، تُعَدّ أهم مناطق الطاقة في العالم، وأكد خطورة التهديدات السوفياتية على المنطقة، وأن اليمن الشمالي يمثّل إحدى وسائل تحقيق ميزان القوة، وهو «دولة عازلة» (Buffer Zone) بين النظام الاشتراكي في جنوب اليمن والعربية السعودية التي يحكمها نظام موال للأهداف الأمريكية. وأكد التقرير أن أهداف السياسة الأمريكية من تدعيم الأمن القومي الأمريكي في المنطقة هو الحرص على مصلحتها القومية في منطقة الخليج العربي ومساعدة اليمن الشمالي، وزيادة فعالية قواته المسلحة لتكون رادعاً للقوات اليمنية الماركسية المدعومة استراتيجياً من جانب القطب السوفياتي[١٠].

ووفق هذه النظرة، تم إنشاء مليشيات في المناطق الوسطى تحت مسمّيات إسلامية لمحاربة المد الاشتراكي في المناطق الجنوبية، وكانت ما عُرفت بحرب المناطق الوسطى التي استمرت خمسة أعوام (١٩٧٨ ـ ١٩٨٢)، فـ «خاضت فرق الجبهة الإسلامية صراعاً عنيفاً مع قوات الجبهة الوطنية الديمقراطية، وأعلن المشايخ انضمامهم إلى جانب فرق الجبهة الإسلامية، وهذا المسمّى هو ما أطلقه المواطنون ووسائل الإعلام الخارجية على الفرق المقاتلة من الإخوان المسلمين ومن معهم من المواطنين، في مقابل الجبهة الوطنية»[١١].

لقد كان القرب الجغرافي بين اليمن والعربية السعودية عاملاً مهماً في وضعها على سلّم أولويات الأمن القومي الأمريكي، من أجل حماية مصالحها في منابع النفط من خلال دعم الجهاديين، سواءً داخل اليمن، لقتال النظام الاشتراكي في جنوب اليمن سابقاً، أو تجنيد هؤلاء الشباب لمحاربة المد الشيوعي في أفغانستان، وكان الوكيل الحصري لهذا النشاط العربية السعودية، «ولهذا فإن الولايات المتحدة رفضت التعامل المباشر مع الحكومة اليمنية في صنعاء في ذلك الوقت، وأوكلت إلى الرياض إدارة العلاقات مع اليمن الشمالية نيابة عنها، ولم تتدخّل إلا في حالات الخطورة القصوى، وحتى في هذه الحالة فلم يكن تدخلها يتسم بالقوة والاستمرارية، فالسلاح الذي أمر به الرئيس كارتر لم يصل إلى اليمن أثناء الحرب مع الجنوب، وإنما وصل إلى السعودية بناء على طلبها، وبعد انتهاء الخطر الذي كان يتهدد نظام الرئيس علي عبد الله صالح، أصرت واشنطن على

---

(١٠) ناصر الطويل، **الحركة السياسية والنظام السياسي في اليمن: من التحالف إلى التنافس** (صنعاء: [د. ن.]، ٢٠٠٩).

(١١) المصدر نفسه.

عدم التعامل مع صنعاء مباشرة، وأعادت الملف اليمني إلى أيدي السعوديين»[١٢].

وبعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، أصبح اليمن في قلب تأثيرات أحادية الجانب، وأصبحت الضغوط الأمريكية عليه مباشرة[١٣]. هذا بالإضافة إلى عامل الهجرة إلى العربية السعودية؛ فلو نظرنا إلى اليمن الذي يُعتبر بلداً طارداً للسكان، والهجرة مقترنة بالإنسان اليمني منذ قديم الزمان، لعرفنا أن «تدفق سكان الأرياف من البروليتاريا الفرعية والبرجوازية الصغيرة المدنيتين والمسيستين بشكل متزايد مسؤول عن بروز الإسلاموية»[١٤]. فالملاحَظ أن المهاجرين ـ وهم غالباً من الفلاحين والمعدمين ـ من الريف إلى الحضر يكونون أكثر تشبعاً من غيرهم بلغة القيم والعادات والتقاليد، فتنتج هذه الهجرة والتمدن السريع كتلة سكانية كبيرة على أطراف المدن الرئيسية، غالباً ما تكون مهمَّشة ولا يتم استيعابها ودمجها في إطار الحياة الحضرية، فتؤدي إلى تكدّسها على حافة العاصمة كأحزمة فقر، وتعيش في ظروف اقتصادية واجتماعية قاسية، وتصبح عرضة لمشاكل اجتماعية، كالبطالة والاستغلال والحرمان، فيزداد إحساسها بالاغتراب والقهر وتغدو أكثر استعداداً لتبنّي المواقف المتطرفة والعنفية، فتشكل مادة خاماً وبيئة مهيأة لتدخّل الحركات الإسلامية التي تملك المال الذي يأتي في الأغلب من خارج الحدود، فيسهل تعبئة الكتلة السكانية وتحريكها، وهو ما يدل على مدى قوة التأثيرات الخارجية في انتشار التأييد للسّلفية وارتباطها بالتطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني.

ليس هذا فحسب، بل إن العامل الأيديولوجي المولّد للتطرّف داخل العربية السعودية هو نفسه العامل الأيديولوجي المولّد للتطرف داخل المجتمع اليمني. وأكبر مثال على ذلك ما أُطلق عليه اسم تنظيم القاعدة في جزيرة العرب وهو الذي تشكل من تنظيمي القاعدة في اليمن والسعودية. وقد كشفت أجهزة الأمن السعودية واليمنية أن معظم الأموال التي تموّل عمليات القاعدة في اليمن هي تبرعات من أطراف دينية في العربية السعودية[١٥].

---

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٤) Michael Fischer, «Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie,» *Daedalus*, vol. 3, no. 1 (Winter 1982), p. 102.

(١٥) **الشرق الأوسط**، ٢٩/ ١١/ ٢٠١٠، وتسريبات موقع ويكيليكس، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=597244&issueno=11689>, and <http://www.almustaqbal-a.com/NewsDetails.aspx?NewsID=12267&Type=13>.

ومن نافل القول إن العربية السعودية تعتبر اليمن حديقتها الخلفية، ولا نزال نسمع عبارات مثل أمن اليمن من أمن السعودية تُردَّد على ألسنة كبار المسؤولين في البلدين. كما أنها تقوم بصرف مرتّبات شهرية لكبار مشائخ اليمن وكبار رجال الدين القريبين منها، وبتمويل مدارس سلفية في اليمن ومدّها بالتبرعات العينية والمادية(١٦).

ويمكن القول إن من أهم العوامل التي أدت إلى نشوء التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني هو التجنيد الواسع للشباب اليمني، المفعم والمعبأ بروح الجهاد ضد الإلحاد الشيوعي، وهو ما قامت به العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية في فترة الحرب الباردة؛ فقد لجأت الولايات المتحدة، بدعم ومشاركة من السعودية، إلى تهديد وزعزعة نفوذ السوفيات في أفغانستان، فعملت على دعم تيارات الإسلام السياسي، وبالأخص تلك التي تحمل الفكر المتطرّف كتيار بن لادن الذي عملت على تزويده بالسلاح والرجال والمال، وكان معظم المقاتلين من الشباب اليمنيين. وقد مهّدت الحرب الباردة الطريق أمام حركات الإسلام السياسي المتطرفة لتحظى هذه الأخيرة بفرصة تدعيم أنشطتها، «فمن أجل أن نفهم الأصولية [التطرّف] يجب علينا أن نعود إلى فترة السبعينيات وإلى مرحلة الحرب الباردة؛ إذ إن الحركات الأصولية [المتطرفة] نجمت عن الصراع بين القوتين اليمينية واليسارية. وهذا الظرف الخاص ـ كونها ناتجة من الحرب الباردة ـ كان العامل الأساسي في بلورة نشأتها»(١٧).

لقد كانت الحرب الباردة بين القطبين الشيوعي والرأسمالي عاملاً حاسماً ومؤثراً في جنوح الشباب اليمني، المنتمي إلى جماعات التطرّف الدِّيني، نحو العنف والتعصب الدِّيني، ويعود السبب إلى التخلي المباغت عنهم في ميدان القتال، بعد انتهاء الدور الذي كان مطلوباً منهم؛ فبعد أن كانوا مركز اهتمام واستقطاب عالمي، يتم دعمهم بالسلاح والمال، وجدوا أنفسهم فجأة على حافة الطريق، لا يملكون شيئاً، وتعرضوا لدى عودتهم إلى أوطانهم للملاحقة بتهمة الإرهاب الأصولي، فأدى بهم ذلك إلى التكتل وتكوين جماعة مقاتلة

(١٦) انظر: موقع شبكة يمن تودي نت (١٥ حزيران/ يونيو ٢٠١٠)، <http://yementoday.net/~saleh/index.php?option=com_content&view=article&id=3157:2010-06-15-06-56-14&catid=61:2009-02-20-16-01-32>.

(١٧) Stephen Pelletiere, *A Theory about Fundamentalism: Hizbollah of Lebabon* (Carliste, PA: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 1995), p. 6.

تحمي مصالحهم وتطلعاتهم، وهذا جزء سوف نتناوله بالبحث في محور القائد.

من خلال عرض النتائج وفق ما سبق، يتضح لنا أن الفرضية محققة وبدرجة عالية من الصدقية والثبات، وأن هناك ارتباطاً قوياً جداً بين زيادة التطرّف ووجود مختلف أشكال التدخّل الخارجي، وهو ما يبين أن انعدام التدخّل الإقليمي الخارجي طريق مهم لمعالجة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني.

الجدول الرقم (٧ ـ ٣)

تحليل التباين للعلاقة بين محور التدخّل الخارجي والمتغيرات الأخرى

المتغيرات		محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	محور التطرّف الدِّيني
النوع	ذكر	,٥٣٤(**)	,٥٩٧(**)	,٥٨٦(**)	,٥٢١(**)	,٠٩٧	,٧٦٠(**)
	أنثى	,٥٢٥(**)	,٦١٣(**)	,٥٨٥(**)	,٥٢٥(**)	,٢٦٢(*)	,٧٥٥(**)
العمر	١٨ ـ ٢٤	,٦٦١(**)	,٥٤١(**)	,٦٧٨(**)	,٥٨١(**)	,١٥٨	,٨٠٣(**)
	٢٥ ـ ٣١	,٥٤٧(**)	,٧٢٦(**)	,٥٤٦(**)	,٥٦٤(**)	,٤١٢(**)	,٧٩٠(**)
	٣٢ ـ ٣٨	,٣٢٨(*)	,٥٤٣(**)	,٤٤٦(**)	,١٧١	ـ ,١٦٦	,٦٥٩(**)
	٣٩ ـ ٤٥	,٠٣٢	,٣٠٦	,٣٣٨	ـ ,٠٦٥	ـ ,٠٧٢	,٦١٠(**)
	٤٦ ـ ٥٢	,٣٤٢	,٤٧٥(*)	,٤٠١(*)	,٤٤٧(*)	,١٠٦	,٥٧٢(**)
	٥٣ فأكثر	,٣٤٧	,٨٦٢(*)	ـ ,٢١١	,٧٢٧	ـ ,٧٩٠(*)	,٣٣٠
الحالة الاجتماعية	عازب	,٥٧٣(**)	,٥٥٩(**)	,٦٦٥(**)	,٥٣٥(**)	,٢٨٤(**)	,٨١٣(**)
	متزوج	,٤٦٢(**)	,٦١٧(**)	,٤٧٩(**)	,٤٣٤(**)	ـ ,٠٢٢	,٦٨٥(**)
المستوى التعليمي	يقرأ ويكتب	,٣٣٨	,٨١٧(*)	,٦٨٠	,٦٢٦	,٦٥٢	,٧٢٤(*)
	أساسي	,٥٩٥(*)	,٤١٣	,١٢٦	,٠٣٧	,٦٢٥(*)	,٧٧٩(**)
	ثانوي	,٧٢٦(**)	,٦٦٩(**)	,٧٨٩(**)	,٦١٨(**)	,٣٧٣(*)	,٨٨١(**)
	جامعي فأعلى	,٤١٢(**)	,٥٥١(**)	,٥٤٢(**)	,٤٦٥(**)	,٠١٠	,٧٠٣(**)
	تعليم مهني	ـ ,٣٧١	ـ ,٦٥٥	ـ ,٣٢٧	ـ ,١٧١	,٣٢٧	ـ ,٠٥٩
	تعليم ديني	,٤٩٩(*)	,٥١٠(*)	,٢٤٣	,٤٥٨(*)	ـ ,٠٩٤	,٦٢٥(**)
مهنة المبحوث	موظف حكومي	,٤٧٥(**)	,٦٢٧(**)	,٤٠٧(**)	,٣٨٢(**)	,٠٤١	,٦٧٤(**)
	قطاع خاص	,٢٣٣	,٥٠٤(*)	,٥٦٠(*)	,٣٥٩	ـ ,٠٨٣	,٧١٠(**)
	عامل	,٣٠٥	ـ ,٧٩٢(**)	,٩٣٠(**)	,٦٢٨	,٥٠٥	,٩٨٧(**)
	بلا عمل	,٧٥١(**)	,٩٢٤(**)	,٨٨٩(**)	,٨٤٠(**)	,٢٢٣	,٩٠٤(**)
	طالب	,٦٦٠(**)	,٦٦٤(**)	,٦٤٦(**)	,٥٩٠(**)	,٤١٩(**)	,٨٣٤(**)

يتبـــع

تابــع

دخل المبحوث (بآلاف الريالات)	٢٠ فأقل	,٧١٢(**)	,٦٤٥(**)	,٦٣٠(**)	,٥٨٢(**)	,٢٢٣	,٨٥١(**)
	٢١ ـ ٣٠	,٢٥٨	,٦٤٩(**)	,٦١٣(**)	,٤٥٨(*)	,٥٠٨(*)	,٦٢٩(**)
	٣١ ـ ٥٠	,٣٩١(**)	,٥١٤(**)	,٦٣٤(**)	,٤٦٧(**)	,١٨٩	,٧٦٠(**)
	٥١ ـ ١٠٠	,٤٦٨(*)	,٦٣٢(**)	,٥٣٠(**)	,٣٢٣	ـ ,٢٦٦	,٦٣٢(**)
	١٠١ فأكثر	,٢٢٨	,٤٥٨(*)	,٣٢٨	,٤٨٠(**)	ـ ,١٢٢	,٦٠٢(**)
مكان الإقامة	الأمانة	,٥٣٠(**)	,٦٧٦(**)	,٥٥٨(**)	,٥٤٦(**)	ـ ,٠٢٩	,٧٥١(**)
	ذمار	,٥٣٥(**)	,٥٠٧(**)	,٦٤٩(**)	,٥٠١(**)	,٣٨٥(**)	,٧٨٨(**)

● الفرضية الرابعة

إن ظاهرة التمييز القبلي والعشائري في اليمن بيئة مناسبة لتغذية ظاهرة التطرّف السّلفي وانتشارها.

ـ عرض النتائج وتحليلها

قمنا، لمعرفة مثل هذه العلاقة، بتحليل البيانات الإحصائية وفق برنامج (SPSS)، ثم معرفة وجود أو عدم وجود مثل هذه العلاقة وفقاً لفرضية البيئة السياسية التي تم تحديدها في المقياس في محور البيئة السياسية، وذلك عن طريق معامل ارتباط بيرسون، فكانت عند مستوى دلالة «درجة ثقة» (٠,٠١)، النتائج التالية:

● **بالنسبة إلى النوع الاجتماعي**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التمييز العشائري والمناطقي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لكلا النوعين، الذكور والإناث، ووجِد أن الإناث والذكور كانوا أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كان الإناث أكثر ارتباطاً من الذكور، حسب محور التمييز العشائري والمناطقي، وأكثر تأثراً، وهو ما يعني أن التمييز يؤثر بشكل طردي في الإناث، فيجعلهن أكثر تأثراً وارتباطاً بالتطرّف الدِّيني، فإن وجِد مثل هذا التمييز، كان هناك اتجاه من الإناث نحو التأثر والارتباط بالتطرّف الدِّيني، وفق نتائج الجدول، بحسب محور التمييز، وهو متحقق؛ إذ

يُمارَس على المرأة في اليمن تمييز واسع النطاق، وهو ما يجعلها أكثر تأثراً بهذا ويدفعها إلى تحقيق ذاتها عبر وسائل مختلفة، منها اللجوء إلى الحركات الدِّينية التي تسمح لها بهامش حركة أكثر من غيرها من التنظيمات الاجتماعية.

«يسمح لنا هذا التصور فهم التأثير المتناقض لعوامل، مثل تعليم المرأة ودخولها سوق العمل المأجور، وتقدير ما إذا أدت تلك العوامل إلى تحريرها فعلاً وتحسين موقعها التفاوضي، أم أنها زادت من حدة معاناتها بسبب نوعية التعليم وطبيعة مضامينه الأيديولوجية المتخلّفة، وبسبب تكريس موقعها الهامشي في نظام الإنتاج الاجتماعي»(١٨).

وعليه، نشعر بمدى التمييز والقهر الاجتماعي اللذين تعانيهما المرأة ويدفعانها دفعاً نحو التطرّف الدِّيني من طريق التعبئة الدِّينية أوالسلطة الأبوية أو القائد، فتصبح المرأة صاحبة هوية مجتمعية منقوصة؛ فهي إمّا أُمّ وإمّا زوجة، ويمثّل الزواج طقساً انتقالياً تتخلص بموجبه المرأة من سلطة الأب لكن ليس من سلطة الذكر، فتقع سريعاً في سلطة الزوج الذي تعيش معه من جديد السلطة الأبوية كقائد جديد أو أمير جديد، فيترسخ في اللاوعي أن خلاصها هو في اتّباع هذا القائد أو هذا الأمير.

● **بالنسبة إلى السّن**، وجِد أن هناك علاقة قوية بين محور التمييز العشائري والمناطقي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك للفئات العمرية ١٨ ـ ٢٤ و٢٥ ـ ٣١ و٣٢ ـ ٣٨، ما عدا محور القائد فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع الفئة العمرية ٣٢ ـ ٣٨، وكانت هذه الفئة أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية، بينما كانت الفئتان ٢٥ ـ ٣١ و١٨ ـ ٢٤ أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية. أمّا الفئة العمرية ٣٩ ـ ٤٥، فلم تكن لها هناك أية علاقة من أي نوع بالمحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور التعبئة الدِّينية. في حين أن الفئة العمرية ٤٦ ـ ٥٢ كانت أكثر ارتباطاً بمحور القائد بعلاقة طردية، كما كانت مرتّبة بعلاقة طردية مع محاور البيئة السياسية والتدخّل الخارجي والتعبئة الدِّينية. أما محور الفقر، فلا وجود فيه لهذه العلاقة التي كانت غير ذات دلالة إحصائية بالنسبة إلى هذه الفئة.

---

(١٨) Anser Layachi, «Industralization and Working Class Formation in Algeria,» *Arab Journal of Economic Research* (Cairo), no. 2 (Fall 1993), pp. 83-109.

وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٥٣ فأكثر، كانت غير ذات دلالة إحصائية مع جميع المحاور، وكذلك لا وجود للعلاقة مع التطرّف الدِّيني بشكل عام مع هذه الفئة، ويرجع السبب إلى تشتت الإجابات.

أمّا بالنسبة إلى التطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت الفئة العمرية ٤٦ ـ ٥٢ أكثر ارتباطاً به من غيرها من الفئات العمرية، وهو ما يعني أن التمييز المناطقي والعشائري يؤثر في الفئات المختلفة، سواءً كانت كبيرة أو صغيرة من الناحية العمرية، فيجعلها أكثر تأثراً بالمحاور المختلفة للتطرّف الدِّيني، وبالتالي يجعلها أكثر ارتباطاً به وفق نتائج الجدول، بحسب محور التمييز. ويعود السبب إلى أن التمييز المناطقي والعشائري عامل مؤثر في مختلف الفئات العمرية، وحتى في المستويات التعليمية، ويدخل في هذا العامل تداخلات كثيرة كالفقر.

- **بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التمييز العشائري والمناطقي وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لكلتا فئتي العازبين والمتزوجين، اللتين كانتا أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية. ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كان العازبون أكثر ارتباطاً من المتزوجين، بحسب محور التمييز المناطقي والعشائري، وهو ما يعني أن التمييز العشائري والمناطقي يؤثر في العازبين فيجعلهم أكثر تأثراً وارتباطاً بالتطرّف بشكل عام، وفق نتائج الجدول، بحسب محور التمييز.

- **بالنسبة إلى المستوى التعليمي**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التمييز المناطقي والعشائري ومختلف محاور التطرّف الدِّيني، وذلك لفئتي التعليم الثانوي والجامعي فأعلى. وكانت فئة التعليم الثانوي والتعليم الجامعي فأعلى أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

وفي ما يخص فئة «يقرأ ويكتب»، كانت العلاقة مع محاور الفقر والتعبئة الدِّينية والقائد علاقة قوية، إلا أن لا علاقة لمحوري البيئة السياسية والتدخّل الخارجي بهذه الفئة، وغير ذات دلالة إحصائية، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

أمّا فئة التعليم الأساسي، فكانت العلاقة منعدمة مع مختلف المحاور وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور التعبئة الدِّينية، فكانت هناك علاقة طردية مع هذه الفئة. وبالنسبة إلى فئة التعليم المهني، كانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع مختلف المحاور، ما عدا محور الفقر، فكانت

العلاقة طردية وقوية جداً، وكانت العلاقة مع محور القائد علاقة عكسية.

أمّا بالنسبة إلى فئة التعليم الدِّيني، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع مختلف المحاور، ما عدا محور التعبئة الدِّينية، فكانت العلاقة طردية وقوية. ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة «يقرأ ويكتب» أكثر من غيرها من الفئات ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني، بحسب محور التمييز، ويعود السبب في ذلك إلى التمييز الاجتماعي الذي يمارس على الأشخاص الأقل تعليماً، مقارنة بالأفراد الأكثر تعليماً، وهو ما يدفعهم نحو تحقيق ذواتهم عبر وسائل مختلفة، وبالتالي يصبحون أكثر عرضة وارتباطاً بالتطرّف الدِّيني وفق نتائج الجدول، بحسب محور التمييز المناطقي والعشائري.

● **بالنسبة إلى مهنة المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التمييز المناطقي والعشائري وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئات موظف حكومي، وبلا عمل، وطالب، ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة بينه وبين فئة العاطلين عن العمل منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية. وكانت الفئات الثلاث (موظف حكومي وبلا عمل وطالب) أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

أمّا بالنسبة إلى فئة القطاع الخاص، فكانت العلاقة منعدمة مع المحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور التدخّل الخارجي، فكانت هناك علاقة له مع فئة القطاع الخاص. وكانت فئة العمال على علاقة طردية قوية مع محوري التدخّل الخارجي والتعبئة الدِّينية. أمّا محور البيئة السياسية، فكانت العلاقة عكسية، بينما كانت العلاقة مع محور الفقر والقائد منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة غير العاملين أكثر ارتباطاً من بقية الفئات، بحسب محور التمييز المناطقي والعشائري، وهو ما يعني أن التمييز يؤثر بشكل كبير في المبحوثين غير العاملين، فيجعلهم أكثر تأثراً بالتمييز الاجتماعي الممارَس ضدهم. وهم أكثر الفئات ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني في هذا المحور، ويرجع السبب الأساسي في ذلك إلى الرغبة الشديدة التي تتملك هذه الفئة للخلاص من التمييز الاجتماعي ضدهم، وبالتالي هم أكثر عرضة للانجذاب نحو الجماعات الدِّينية التي تركز على هذه الفئات وتتعامل معهم معاملة أكثر إنسانية، وبالتالي تُشعرهم بمكانتهم في المجتمع مقارنة بمعاملتهم من مختلف التيارات الأخرى، وبالتالي تكون بيئة مناسبة لميلهم نحو التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى مستوى دخل المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التمييز المناطقي والعشائري وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لفئات الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل، و٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠، و٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠، وكانت هذه الفئات أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

أمّا فئة الدخل ٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠، فكانت علاقتها الطردية مع مختلف المحاور قوية، ما عدا محوري الفقر ومحور القائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، وكانت العلاقة أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

وكانت فئة الدخل ١٠١٠٠٠ فأكثر أشد ارتباطاً بمحور البيئة السياسية، ومرتبطة بمحوري الفقر التعبئة والدِّينية، بينما انعدمت العلاقة وكانت غير ذات دلالة إحصائية مع محوري التدخّل الخارجي والقائد.

أمّا التطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت فئة الدخل ٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠ أكثر ارتباطاً به من بقية الفئات الأكثر دخلاً، وكلما كان الدخل قليلاً أو منعدماً، وجِدت بيئة مناسبة للتمييز ضدها، وهي غالباً من الفقراء، وبالتالي توجد بيئة مناسبة لانتشار التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى مكان إقامة المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التمييز المناطقي والعشائري وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لكلتا فئتي مكان إقامة المبحوث (أمانة العاصمة ومحافظة ذمار). وكانت الفئتان أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت محافظة ذمار أكثر ارتباطاً من أمانة العاصمة، بحسب محور التمييز بالتطرّف الدِّيني، ويعود السبب في ذلك إلى أن التمييز الاجتماعي يؤثر بشكل كبير في المناطق الريفية أكثر منه في المناطق الحضرية، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرّف الدِّيني في مثل هذه المناطق، التي تعتبر العادات والتقاليد القبلية أقوى منها في المدن، وهو ما يوجِد فروقاً بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، وبالتالي يوفر البيئة المناسبة لظهور وانتشار التطرّف الدِّيني وفق نتائج الجدول، بحسب محور التمييز.

عندما نرجع إلى نظرية الحرمان النسبي، نجد أن الحرمان يؤدي إلى الإحباط، والإحباط يؤدي إلى الغضب الذي يؤدي بدوره إلى السلوك العنفي؛

فالحرمان النزولي ثبات التوقعات القيمية نسبياً، وزوال الإمكانات، والحرمان الناشئ عن الطموح جمود نسبي للإمكانات وتزايد شديد للتوقعات، والحرمان التصاعدي تزايد أساسي للتوقعات متزامناً مع تدنّي القدرات.

هذه الأنواع كلها تشكّل، في تقديري، وبحسب نظرية الحرمان النسبي، عاملاً مهماً من العوامل المؤدية إلى العنف وظهور الحركات السّلفية المتشددة في المجتمع اليمني. فالحرمان النزولي والحرمان الناشئ عن الطموح لهما أثر كبير في المجتمع اليمني، ذلك أن الجماعات التقليدية في المجتمع اليمني فشلت في تحقيق رؤى وتطلعات الناس، وبالأخص الأشخاص الذين ينتمون إلى الشرائح الاجتماعية الدنيا، فحُرم هؤلاء من الترقي والوصول إلى مكانة اجتماعية أفضل رغم تغيّر الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية عمّا كانت عليه قبل ثورة ١٩٦٢، إذ لم يستطع مثل هذا الشخص، على سبيل المثال، الوصول إلى منصب عالِم دين لأنه من شريحة اجتماعية دنيا، وهذا الحرمان ناشئ عن التمييز السلالي.

كما لم يستطع الشخص الذي يتحدر من منطقة تعز، على سبيل المثال لا الحصر، الوصول إلى مناصب سياسية أعلى لأن السلطة انتقلت بكاملها إلى رجال القبائل النافذين في المجتمع ومشائخ القبائل، رغم أن كثافة السكان في المناطق الوسطى أكبر من كثافتهم في المناطق الشمالية، صاحبة النفوذ في السلطة. وكذلك الحال بالنسبة إلى توزيع الثورة؛ إذ كان التمييز منتشراً بكثافة وعلى اختلاف أنواعه (سلالي ومناطقي وعشائري وغيرذلك).

هذه العوامل كلها أدت إلى نشوء حرمان نزولي وانتقال إلى حرمان ناشئ عن الطموح، واعتناق معظم الأفراد للأفكار الجديدة التي تدعو إلى المساواة الاجتماعية وتلبّي الطموح بالوصول إلى أعلى المراتب القيادية داخل الحركات الإسلامية الناشئة، كحركة الإخوان المسلمين والسّلفية، فمعظم قادة الحركة والسّلفية هم من مواليد المناطق التي تتعرض لتمييز اجتماعي وحرمان اقتصادي وسياسي، وهو ما يدعونا إلى القول إن فقدان العدالة الاجتماعية بعد قيام ثورة ١٩٦٢ كان عاملاً حاسماً في اتجاه جماعات الإسلام السياسي نحو التطرّف.

من خلال عرض النتائج وفق ما سبق، يتضح لنا أن الفرضية محققة وبدرجة عالية من الصدقية والثبات، وأن هناك ارتباطاً قوياً جداً بين زيادة التطرّف ووجود التمييز القبلي والعشائري، وهو ما يبيّن أن انعدام التمييز القبلي والعشائري طريق مهم لمعالجة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني.

الجدول الرقم (٧ ـ ٤)
تحليل التباين للعلاقة بين محور التميز والمتغيرات الأخرى

المتغيرات		محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التدخّل الخارجي	محور التعبئة الدِّينية	محور القائد	محور التطرّف الدِّيني
النوع	ذكر	,٥٤٩(**)	,٤٨٥(**)	,٥٨٦(**)	,٧٥٢(**)	,٣٧٤(**)	,٨٦١(**)
	أنثى	,٥٠٣(**)	,٧٢٠(**)	,٥٨٥(**)	,٧٤٧(**)	,٥٥٧(**)	,٨٧٦(**)
العمر	١٨ ـ ٢٤	,٥٤٧(**)	,٤٥٩(**)	,٦٧٨(**)	,٨٢٧(**)	,٥٠٣(**)	,٨٨٣(**)
	٢٥ ـ ٣١	,٥٣٣(**)	,٦٩٠(**)	,٥٤٦(**)	,٧١٣(**)	,٥٢١(**)	,٨٥٤(**)
	٣٢ ـ ٣٨	,٤٩٢(**)	,٥٥٦(**)	,٤٤٦(**)	,٤٨٣(**)	ـ ,١١١	,٧٩٤(**)
	٣٩ ـ ٤٥	ـ ,٠٢١	,١٧٢	,٣٣٨	,٥٩٤(**)	,٢٥٨	,٧٧٨(**)
	٤٦ ـ ٥٢	,٣٤٩	,٥٩٥(**)	,٤٠١(*)	,٦٨٢(**)	,٦٨٥(**)	,٨٩٢(**)
	٥٣ فأكثر	,٥٨٠	ـ ,٣٩١	ـ ,٢١١	,٢٤٤	,٦٦٥	,٧٤٦
الحالة الاجتماعية	عازب	,٥١٨(**)	,٥٢١(**)	,٦٦٥(**)	,٧٧٢(**)	,٤٩٧(**)	,٨٨٣(**)
	متزوج	,٥١٥(**)	,٥٥٦(**)	,٤٧٩(**)	,٦٩٩(**)	,٣٣٥(**)	,٨٣٤(**)
المستوى التعليمي	يقرأ ويكتب	,٧٦٧(*)	,٦٧٢	,٦٨٠	,٩١٦(**)	,٩١٣(**)	,٩٢٥(**)
	أساسي	,٤٢١	,٣٧٠	,١٢٦	,٨٤٧(**)	,٤٤٦	,٦٥١(**)
	ثانوي	,٦٦٣(**)	,٥٤٩(**)	,٧٨٩(**)	,٨٠٨(**)	,٥٢١(**)	,٩٢١(**)
	جامعي فأعلى	,٤١٦(**)	,٦١٨(**)	,٥٤٢(**)	,٦٢٩(**)	,٣٧٨(**)	,٨٣٨(**)
	تعليم مهني	,٩٩٩(*)	,٩٢٩	ـ ,٣٢٧	,٩٨٧	ـ ١,٠(**)	,٩٦٣
	تعليم ديني	,٣٢١	,٣٧٣	,٢٤٣	,٨٥٠(**)	,٣١٨	,٨٠٦(**)
مهنة المبحوث	موظف حكومي	,٤٦٥(**)	,٥١٥(**)	,٤٠٧(**)	,٦٧٤(**)	,٤٦٢(**)	,٨٢٨(**)
	قطاع خاص	,٤٧٧	,٤٦٥	,٥٦٠(*)	,٣٤٣	,٣٢٢	,٨١١(**)
	عامل	,٣٦٧	ـ ,٩٦٠(**)	,٩٣٠(**)	,٦٣٢(*)	,٥١٩	,٩٢٨(**)
	بلا عمل	,٨٦٤(**)	,٨٦٩(**)	,٨٨٩(**)	,٩٦٣(**)	,٤٥٦	,٩٦٥(**)
	طالب	,٤٣٦(**)	,٧٠٦(**)	,٦٤٦(**)	,٧٨٤(**)	,٤٦٧(**)	,٨٥٢(**)
دخل المبحوث (بآلاف الريالات)	٢٠ فأقل	,٤٤٧(**)	,٥٢٦(**)	,٦٣٠(**)	,٨١٩(**)	,٤٤١(**)	,٨٤٨(**)
	٢١ ـ ٣٠	,٧٧٠(**)	,٤٥٣(*)	,٦١٣(**)	,٨٦٣(**)	,٧٥٢(**)	,٩٠٣(**)
	٣١ ـ ٥٠	,٥٨٢(**)	,٥٥٧(**)	,٦٣٤(**)	,٦٥٨(**)	,٣٩٩(**)	,٨٩٣(**)
	٥١ ـ ١٠٠	,٢٢٢	,٦٠٠(**)	,٥٣٠(**)	,٦٢٠(**)	,٢٦٣	,٨٦٦(**)
	١٠١ فأكثر	,٤٥٧(*)	,٧٩٢(**)	,٣٢٨	,٦١٠(**)	,١٦٧	,٨١٠(**)
مكان الإقامة	الأمانة	,٤٦٧(**)	,٧٠٢(**)	,٥٥٨(**)	,٧٢٥(**)	,٢٧٢(**)	,٨٤٥(**)
	ذمار	,٦٣٦(**)	,٣٩١(**)	,٦٤٩(**)	,٧٨٧(**)	,٥٣٥(**)	,٨٨٠(**)

● الفرضية الخامسة

إن التعبئة الدِّينية تزيد من حالة التطرّف الدِّيني لدى الفرد المنتمي إلى الجماعات الدِّينية أو خارجها.

ـ عرض النتائج وتحليلها

قمنا، لمعرفة مثل هذه العلاقة، بتحليل البيانات الإحصائية وفق برنامج (SPSS)، ثم معرفة وجود أو عدم وجود مثل هذه العلاقة وفقاً لفرضية البيئة السياسية التي تم تحديدها في المقياس في محور البيئة السياسية، وذلك عن طريق معامل ارتباط بيرسون، فكانت عند مستوى دلالة «درجة ثقة» (٠,٠١)، النتائج التالية:

● **بالنسبة إلى النوع الاجتماعي**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التعبئة الدِّينية وبقية المحاور (محور الفقر ومحور التدخّل الخارجي ومحور التمييز المناطقي والعشائري ومحور البيئة السياسية ومحور القائد)، وذلك لكلا النوعين، الذكور والإناث.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كان الارتباط متقارباً بشكل كبير، إلا أن الذكور أكثر ارتباطاً من الإناث، بحسب محور التعبئة الدِّينية، وأكثر تأثراً، وهو ما يعني أن التعبئة الدِّينية تؤثر بشكل طردي في الذكور والإناث، وفق نتائج الجدول، بحسب محور التعبئة الدِّينية.

● **بالنسبة إلى السّن**، وجِد أن هناك علاقة قوية بين محور التعبئة الدِّينية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور البيئة السياسية المغلقة، ومحور القائد)، وذلك للفئتين العمريتين ١٨ ـ ٢٤ و٢٥ ـ ٣١، اللّتين كانتا أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

ووجِد كذلك أن هناك علاقة طردية بين محور التعبئة الدِّينية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التمييز المناطقي والعشائري)، وذلك للفئة العمرية ٣٢ ـ ٣٨. وبالنسبة إلى محوري التدخّل الخارجي والقائد، فلا وجود لهذه العلاقة وغير ذات دلالة إحصائية، وكانت هذه الفئة أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٣٩ ـ ٤٥، لم تكن هناك أية علاقة من أي نوع مع

المحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور التمييز. أمّا الفئة العمرية ٤٦ ـ ٥٢، فكانت هناك علاقة طردية مع محاور الفقر والبيئة السياسية والتدخّل الخارجي والتمييز العشائري والمناطقي. أمّا مع محور القائد، فكانت غير ذات دلالة إحصائية بالنسبة إلى هذه الفئة، وكانت أكثر ارتباطاً مع محور البيئة السياسية المغلقة. وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٥٣ فأكثر، كانت غير ذات دلالة إحصائية مع المحاور المختلفة، ومنعدمة العلاقة حتى مع التطرّف الدِّيني بشكل عام.

وبالنسبة إلى التطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت الفئة العمرية ١٨ ـ ٢٤ أكثر ارتباطاً به من غيرها من الفئات العمرية، وهو ما يعني أن التعبئة الدِّينية تؤثر في الفئات الأصغر سنّاً فتجعلها أكثر تأثراً بالمحاور المختلفة للتطرف الدِّيني، وبالتالي تجعلها أكثر ارتباطاً به وفق نتائج الجدول، بحسب محور التعبئة الدِّينية. ويعود السبب إلى كونها أقل إدراكاً وفهماً، وتتأثر بالتعبئة الدِّينية أكثر من الفئات الأكبر سنّاً، فيدفعها هذا الأمر إلى التطرّف بشكل أكبر من غيرها من الفئات العمرية الأخرى.

● **بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التعبئة الدِّينية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور البيئة السياسية، ومحور القائد)، وذلك لكلتا فئتي العازبين والمتزوجين، ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع فئة المتزوجين، وكانت العلاقة أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة العازبين أكثر ارتباطاً من المتزوجين، بحسب محور التعبئة الدِّينية، وهو ما يعني أن التعبئة الدِّينية تؤثر في العازبين بشكل أكبر مما يجعلهم أكثر تأثراً وارتباطاً بالتطرّف بشكل عام، وفق نتائج الجدول بحسب محور التعبئة الدِّينية. ويعود السبب في ذلك إلى عدم الاستقرار من الناحية العاطفية والنفسية فيبحثون عن إشباع حاجاتهم المعنوية، ويكون لديهم فراغ أكثر من المتزوجين فيكونون أكثر عرضة لوسائل التعبئة الدِّينية التي تجعلهم أكثر اتجاهاً نحو التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى المستوى التعليمي**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التعبئة الدِّينية ومختلف محاور التطرّف الدِّيني، وذلك لفئتي التعليم الثانوي والجامعي فأعلى، اللتين كانتا أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

أمّا فئة يقرأ ويكتب، فكانت العلاقة مع جميع المحاور المختلفة ما عدا

محور التدخّل الخارجي، فلا علاقة مع هذه الفئة، وغير ذات دلالة إحصائية. وكانت هذه الفئة أكثر ارتباطاً بمحور القائد.

أمّا فئة التعليم الأساسي، فكانت العلاقة منعدمة مع جميع المحاور وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور التمييز، فكانت هناك علاقة معه. وبالنسبة إلى فئة التعليم المهني، كانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع جميع المحاور المختلفة. أمّا بالنسبة إلى فئة التعليم الدِّيني، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع محور القائد، وكانت العلاقة طردية وقوية مع مختلف المحاور، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة «يقرأ ويكتب» أكثر من الفئات الأخرى ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني، حسب محور التعبئة الدِّينية.

وكذلك كان بين التعليم الدِّيني والتطرّف الدِّيني بشكل عام ارتباط قوي يقارب فئة يقرأ ويكتب، وهو ما يعني أن التعليم الدِّيني يساعد على تقبّل التعبئة الدِّينية، سواءً كانت هذه التعبئة صحيحة أم خاطئة، الأمر الذي يعني أن التعبئة الدِّينية تؤثر بشكل طردي في المستوى التعليمي فيجعل الأقل تعليماً أكثر تأثراً بالتعبئة الدِّينية وارتباطاً بالتطرّف وفق نتائج الجدول، بحسب محور التعبئة الدِّينية.

● **بالنسبة إلى مهنة المبحوث**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور البيئة السياسية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور البيئة السياسية، ومحور القائد)، وذلك للفئات موظف حكومي، وبلا عمل، والطلاب، ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة بينه وبين فئة العاطلين منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، وكانت هذه الفئات أكثر ارتباطاً بالتمييز.

أمّا بالنسبة إلى فئة القطاع الخاص، فكانت العلاقة منعدمة مع المحاور المختلفة، وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور الفقر، فكانت هناك علاقة له مع فئة القطاع الخاص.

وبالنسبة إلى فئة العاملين، كانت العلاقة منعدمة مع المحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محوري القائد والتمييز المناطقي والعشائري، فكانت هناك علاقة طردية لهما مع فئة العاملين.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة العاطلين عن العمل أكثر

ارتباطاً من بقية الفئات، بحسب محور التعبئة الدِّينية، وهو ما يعني أن التعبئة الدِّينية تؤثر بشكل كبير في المبحوثين الذين لا يعملون فتجعلهم أكثر تأثراً بها، وهم أكثر الفئات ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني. ويرجع السبب الأساسي في ذلك إلى عدم انشغالهم بأي عمل أو أي شيء آخر، وبالتالي هم أكثر تعرضاً لوسائل التعبئة التي تقوم بها الجماعات الدِّينية التي تركز على هذه الفئات وتوفر لها المساعدات المالية.

● **بالنسبة إلى مستوى دخل المبحوث**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التعبئة الدِّينية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور البيئة السياسية، ومحور القائد)، وذلك لفئات الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل و٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠ و٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠، ما عدا محور القائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير دالة إحصائياً مع فئة الدخل ٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠، وكانت هذه الفئات أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

أمّا فئة الدخل ٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠، فكانت العلاقة طردية مع محوري التمييز والبيئة السياسية، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية. أما محاور الفقر والتدخّل الخارجي والقائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

وبالنسبة إلى فئة الدخل ١٠١٠٠٠ فأكثر، كانت العلاقة طردية مع محاور التمييز والبيئة السياسية والتدخّل الخارجي، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور البيئة السياسية. أمّا محورا الفقر والقائد، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

وفي ما يتعلق بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة الدخل ٣٠٠٠٠ فأقل أكثر ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني من بقية الفئات الأكثر دخلاً، وكلما كان الدخل أقل كان هناك تأثر بالتعبئة الدِّينية، وهو ما يوجِد بيئة مناسبة لانتشار التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى مكان إقامة المبحوث**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور التعبئة الدِّينية وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز، المناطقي والعشائري، ومحور البيئة السياسية، ومحور التعبئة الدِّينية، ومحور القائد)، وذلك لكلتا فئتي مكان إقامة المبحوث (أمانة العاصمة ومحافظة ذمار). وكانت الفئتان أكثر ارتباطاً بالتمييز.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت محافظة ذمار أكثر ارتباطاً من أمانة العاصمة، بحسب محور التعبئة الدِّينية بالتطرّف الدِّيني. ويعود السبب في

ذلك إلى أن المناطق الريفية تنتشر فيها المساجد والتجمعات الدِّينية والمراكز الصيفية والمعاهد الدِّينية، وبالذات في محافظة ذمار أكثر منها في أمانة العاصمة، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية لانتشار التطرّف الدِّيني في مثل هذه المناطق، وخاصة لأن التعبئة الدِّينية في هذه المحافظة كبيرة جداً بمختلف وسائلها، وبالتالي توافرت البيئة المناسبة لظهور التطرّف الدِّيني وانتشاره وفق نتائج الجدول، بحسب محور التعبئة الدِّينية.

وإذا عدنا إلى ماكس فيبر في نظريته عن العمل الجماعي، ومدى الوزن الخاص الذي يقيمه للنظام العقائدي وللأفكار، نجد أنه يرى أن بنية العمل الجماعي تنبع بصورة إجمالية من الالتزام المبدئي لأعضاء الجماعة بنوع خاص من أنواع النظام العقائدي؛ فالعقائد لها منطقها الخاص وقوتها الخاصة، والعمل الجمعي هو نتيجة التزام بنظام عقائدي خاص، والخلافات الاجتماعية إذا كانت منطلقة من مثُل وقيم تكون أشد من غيرها من الخلافات، وتنظيمها أصعب، بحسب أوبرشال، لأن حل أي نوع من أنواع الخلافات لا يمكن أن يأتي إلا لمصلحة أحد الطرفين، ومن المستحيل أن يكون لمصلحة الطرفين في وقت واحد.

يدفعنا هذا إلى معرفة مدى الخطورة التي تشكلها القراءات القابلة لتوليد مفاهيم جديدة، تصل إلى حد تشريع إعلان الحرب على المجتمع المسلم عبر استخدام مصطلح الجهاد واستحضار ابن تيمية وسيد قطب، فتعمد الحركات السّلفية المتطرّفة إلى إعادة تفسير النصوص عبر إسقاط الأحكام التي وردت في القرآن ضد مشركي قريش على المجتمع المسلم نفسه، حتى وصل بهم الأمر إلى اعتبار «أن الأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب، بغضّ النظر عن الدِّين الذي يعتنقه السكان»[١٩].

إن وجود العربية السعودية في جوار اليمن كأكبر دولة معتنقة للفكر السّلفي الوهابي، وبحدود برية وحضور مالي مكثف لها في اليمن، جعلها تفكر في تغيير الهوية الدِّينية للمجتمع اليمني بمختلف الوسائل الممكنة، فعملت على تصدير الفكر السّلفي إلى مختلف مناطق العالم، وبالأخص إلى المجتمع اليمني، عبر طرق مختلفة. فقامت، مثلاً، بإنشاء ما سمّي المعاهد العلمية التي

---

(١٩) عبد الغني عماد، **الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٨٠.

وصل عددها إلى ١٣٠٠ معهد تقريباً، ووصل عدد الطلاب المسجلين فيها إلى ٤٠٠٠٠٠ طالب في عام ٢٠٠٢، من بينهم ٤٦٠٠ كانوا يتدربون كمدرسين ليواصلوا نشر التعليم الدِّيني[٢٠].

كانت العربية السعودية تتولى عملية الإنفاق المالي على هذه المعاهد، ويتم التعليم وفق نظام السكن الداخلي، أي يجب أن يظل الطلاب في معاهدهم طوال أيام الأسبوع، ويذهبوا لزيارة الأهل يوم العطلة فقط، وهو يوم الجمعة.

يضاف إلى ذلك ما سبق ذكره عن ملايين المهاجرين اليمنيين الذين يعملون في العربية السعودية، حيث يتم تلقينهم وتعبئتهم بالمناهج السّلفية ليعودوا إلى اليمن ويبثوا التأثير الانتشاري للتعاليم السّلفية عبر مختلف وسائل الاتصال الجماهيري.

من هنا، يتضح لنا مدى التعبئة الدِّينية التي يتعرض لها المواطن اليمني كي يلتحق بسهولة ويسر بالجماعات السّلفية، التي لا تلبي حاجاته النفسية والتعبئة المتعصبة، فينتقل إلى الجماعات السّلفية المتشددة التي تكون أكثر انسجاماً مع المعتقدات التي تم تلقينها له، والقائمة على تخطئة الآخر وتكفيره.

وإذا طبّقنا منهج أو اتجاه بعض الباحثين والإسلاميين، نجد أنهم يُرجعون التطرّف والعنف إلى تأويلات فاسدة للنص الدِّيني، أي أن قيادات هذه الجماعات تعمل على تأويل القرآن الكريم تأويلاً غير سليم، فتكفّر المجتمع والدولة وتعلن الحرب ضدهما، وهو ما نجده بكثرة لدى كتابات ودراسات بعض مفكري الإسلام المعاصرين.

وفهم ظاهرة التطرّف الدِّيني تبدأ من خلال فهم الخطاب الدِّيني والتعبئة الدِّينية ونقدهما وتحليلهما. وقد أدرك الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) خطورة حضور النص في العراك السياسي، فحذر من التأويل عندما كان يقاتل معاوية في معركة صفّين، فكان يقول نحن نقاتلهم على تأويله، كما قاتلنا على تنزيله.

ونحن في هذه البيئة الاجتماعية نقع بين مطرقة النص وسندان التأويل، فتتخذ الجماعات السّلفية من النص سلاحاً، فيقع التنازع عندها في من يمتلك

---

(٢٠) راتشل ولش، «أنظمة التعليم والراديكالية الإسلامية في اليمن،» **مدارات**، السنة ١، العدد ٣ (٢٠١٠)، ص ٩٩.

النص ومن له حق تأويله وفهمه حتى داخل التيار الواحد، وبالتالي يتم استثمار هذا النص أيديولوجياً في الصراع مع الجماعات الأخرى، وبذلك يكون التأويل أو التعبئة الدِّينية مدخلاً مهماً إلى دراسة ظاهرة التطرّف الدِّيني.

وكانت الخطورة البالغة في عملية المزاوجة التي تمت بين مفهوم الحاكمية وعقيدة الولاء البراء، أي بين المنظومتين الفكريتين القطبية والوهابية، أنها أدت إلى ديناميكية حركية وفكرية تمثّلت في شحن الموقف من الآخر، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، فتداخلت فيه المضامين العقائدية والمحتوى السياسي والموقف من الحاكم المسلم، وأدى إلى اعتبار هذا المفهوم مطلقاً ثقافياً غير قابل للمراجعة أو النقاش[٢١].

هذه القراءة الخاطئة للدِّين وقعت في إشكالية بالغة؛ فهي أولاً قراءة تاريخية عبر العودة إلى العصور الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام. كما أنها قراءة انتقائية للتاريخ، فهذه العقلية هي من تختار القدوة والمثال، علاوة على أن القراءة الانتقائية تشكل نزعة إقصائية للكثير من المفكرين في تاريخ الدين الإسلامي[٢٢].

أضف إلى ذلك أن سهولة الخطاب الإسلامي ويسره ووضوحه عامل مهم، لأنها تقدم إلى مختلف شرائح المجتمع إجابات منطقية ومعقولة لمشاكلهم، فيسهل استقطاب الناس بمثل هكذا خطاب.

وإن تزايد معدل التعبئة الدِّينية بشكل أسرع من معدل استجابة الدولة في الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وعدم مجاراة هذه الدولة للخطاب الدِّيني في توفير هذه للحاجات بسبب ضعف معدلات النمو الاقتصادي، يؤديان إلى شعور الناس بالإحباط الاجتماعي، وعندها تزداد الاستجابة لنزعات التطرّف الدِّيني، ويزداد انخراط الناس في عملية التطرّف الدِّيني بشكل كبير.

من خلال عرض النتائج وفق ما سبق، يتضح لنا أن الفرضية محققة وبدرجة عالية من الصدقية والثبات، وأن هناك ارتباطاً قوياً جداً بين زيادة التطرّف والتعبئة الدِّينية، وهو ما يبيّن أن عدم وجود التعبئة الدِّينية طريق مهم لمعالجة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني.

---

(٢١) عماد، المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

الجدول الرقم (٧ ـ ٥)
تحليل التباين للعلاقة بين محور التعبئة الدِّينية والمتغيرات الأخرى

المتغيرات		محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التدخّل الخارجي	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور القائد	محور التطرّف الدِّيني
النوع	ذكر	(**),٥١٢	(**),٤٩٨	(**),٥٢١	(**),٧٥٢	(**),٣٧٩	(**),٨٠٧
	أنثى	(**),٥٨٩	(**),٦٣٢	(**),٥٢٥	(**),٧٤٧	(**),٣٧٤	(**),٨٠٤
العمر	١٨ ـ ٢٤	(**),٥٤١	(**),٤٦٨	(**),٥٨١	(**),٨٢٧	(**),٦٣٧	(**),٨٦٧
	٢٥ ـ ٣١	(**),٥٢٧	(**),٥٩٩	(**),٥٦٤	(**),٧١٣	(**),٣٧١	(**),٧٧٠
	٣٢ ـ ٣٨	(*),٣٢٥	(*),٣٦٥	,١٧١	(**),٤٨٣	ـ ,١٥٣	(**),٥٥٨
	٣٩ ـ ٤٥	,٣٠٩	,٣٤٢	-,٠٦٥	(**),٥٩٤	,٠٨١	(**),٥٧١
	٤٦ ـ ٥٢	(**),٦٣٣	(**),٧٥٠	(*),٤٤٧	(**),٦٨٢	,٢٤٠	(**),٨١٧
	٥٣ فأكثر	,٥٨٧	,٣٤٠	,٧٢٧	,٢٤٤	-,٢٥٤	,٦٣٧
الحالة الاجتماعية	عازب	(**),٤٦٤	(**),٤٦٠	(**),٥٣٥	(**),٧٧٢	(**),٥٣٦	(**),٨٠٧
	متزوج	(**),٥٥٩	(**),٥٦٩	(**),٤٣٤	(**),٦٩٩	,١٤٦	(**),٧٦٩
المستوى التعليمي	يقرأ ويكتب	(**),٨٨٧	(*),٨١٢	,٦٢٦	(**),٩١٦	(**),٩٤٧	(**),٩٨٥
	أساسي	,٢٠٨	,٢٩٩	,٠٣٧	(**),٨٤٧	,١١٩	,٤٧٧
	ثانوي	(**),٥٩٠	(**),٥٢٣	(**),٦١٨	(**),٨٠٨	(**),٦٧٣	(**),٨٢١
	جامعي فأعلى	(**),٣٧٥	(**),٥٢٢	(**),٤٦٥	(**),٦٢٩	(**),٢٧٢	(**),٧٣٨
	تعليم مهني	,٩٧٨	,٨٥٧	ـ ,١٧١	,٩٨٧	ـ ,٩٨٧	,٩٩٤
	تعليم ديني	(**),٦٠٢	(**),٥٧١	(*),٤٥٨	(**),٨٥٠	,١٢١	(**),٨٨٥
مهنة المبحوث	موظف حكومي	(**),٤٤٣	(**),٤٦٧	(**),٣٨٢	(**),٦٧٤	(**),٢٧٠	(**),٧٣٣
	قطاع خاص	(*),٥٤٦	,٤٩٤	,٣٥٩	,٣٤٣	,٣٩٣	(**),٧٠٣
	عامل	ـ ,٢٤٨	ـ ,٥٥٣	,٦٢٨	(*),٦٣٢	(**),٧٩٦	(*),٧١٩
	بلا عمل	(**),٨٨٩	(**),٧٩٣	(**),٨٤٠	(**),٩٦٣	,٥٢١	(**),٩٤٧
	طالب	(**),٤٥٨	(**),٥٤٣	(**),٥٩٠	(**),٧٨٤	(**),٦٢٤	(**),٨٢٩
دخل المبحوث (بآلاف الريالات)	٢٠ فأقل	(**),٥١٢	(**),٥٠٧	(**),٥٨٢	(**),٨١٩	(**),٥٨٠	(**),٨٣٥
	٢١ ـ ٣٠	(**),٧٢٩	,٣٢٦	(*),٤٥٨	(**),٨٦٣	(**),٧٦٩	(**),٨٨٧
	٣١ ـ ٥٠	(**),٤٩٣	(**),٤٥٨	(**),٤٦٧	(**),٦٥٨	,١٤١	(**),٧٠٦
	٥١ ـ ١٠٠	,٣٤٤	(**),٦٦٣	,٣٢٣	(**),٦٢٠	-,٠٥٧	(**),٧٢٩
	١٠١ فأكثر	,٣٣٢	(**),٧٦٥	(**),٤٨٠	(**),٦١٠	,٠٠١	(**),٧٧٠
مكان الإقامة	الأمانة	(**),٤٨٣	(**),٦١٣	(**),٥٤٦	(**),٧٢٥	(*),٢١٠	(**),٧٩٩
	ذمار	(**),٦٢٨	(**),٤١٩	(**),٥٠١	(**),٧٨٧	(**),٥٧٣	(**),٨١٧

● الفرضية السادسة

إن أمير الجماعة (أو القائد) يقوم بدور محوري في التأثير في آراء الجماعات الدِّينية وفكرها، وهو ما يؤدي إلى سيطرة الفرد على الجماعة، وبالتالي إلى التعصب لآرائه ومعتقداته الخاصة بوصفها تعاليم غير قابلة للجدل، وهو ما يفضي إلى التطرّف، أو إلى ما يسمّى التحجّر الدِّيني.

ـ عرض النتائج وتحليلها

قمنا، لمعرفة مثل هذه العلاقة، بتحليل البيانات الإحصائية وفق برنامج (SPSS) ثم معرفة وجود أو عدم وجود مثل هذه العلاقة وفقاً لفرضية البيئة السياسية التي تم تحديدها في المقياس في محور البيئة السياسية، وذلك عن طريق معامل ارتباط بيرسون، فكانت عند مستوى دلالة «درجة ثقة» (٠,٠١)، النتائج التالية:

● **بالنسبة إلى النوع الاجتماعي**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور القائد وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور البيئة السياسية، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئة الإناث التي كانت أكثر ارتباطاً بمحور التمييز المناطقي والعشائري.

أمّا بالنسبة إلى فئة الذكور، فكانت العلاقة مع محاور الفقر والتمييز والتعبئة الدِّينية منعدمة، وغير ذات دلالة إحصائية مع محوري البيئة السياسية والتدخّل الخارجي، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كان أكثر ارتباطاً بالإناث منه بالذكور، بحسب محور القائد، وأكثر تأثراً. ويرجع السبب في ذلك إلى عادات المجتمع اليمني وتقاليده التي تحتم على المرأة الاعتماد على الرجال في حاجاتها الشخصية وغير الشخصية، وبالتالي كان الارتباط قوياً بمحور القائد؛ ففي اللاشعور، ترى المرأة نفسها بحاجة إلى الرجل في الاعتماد على كل أمورها، «فالزواج يمثّل طقساً انتقالياً مهماً تتخلص فيه المرأة من سلطة الأب، لكن ليس من سلطة الرجل الذكر، لأنها سرعان ما تقع تحت سلطة الزوج الذي تعيش معه من جديد تجربة السلطة الأبوية»[٢٣] وفق نتائج الجدول، بحسب محور القائد.

---

(٢٣) Pahl Jan, *Money and Marriage* (London: Macmillan, 1989), p. 168.

● **بالنسبة إلى السّن،** وجِد أن هناك علاقة قوية بين محور القائد وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور البيئة السياسية المغلقة، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك للفئة العمرية ٢٥ ـ ٣١، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور التمييز.

ووجِد كذلك أن هناك علاقة طردية بين محور القائد وبقية المحاور (محور الفقر، والتعبئة الدِّينية والتمييز المناطقي والعشائري)، وذلك للفئة العمرية ١٨ ـ ٢٤. وبالنسبة إلى محوري التدخّل الخارجي والبيئة السياسية، فلا وجود لهذه العلاقة وغير ذات دلالة إحصائية، وكانت هذه الفئة أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

وبالنسبة إلى الفئتين العمريتين ٣٢ ـ ٣٨ و٣٩ ـ ٤٥، لم تكن هناك أية علاقة من أي نوع مع المحاور المختلفة، وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا الفئة العمرية ٤٦ ـ ٥٢، فكانت هناك علاقة طردية مع محور التمييز. أما بقية المحاور، فكانت غير ذات دلالة إحصائية بالنسبة إلى هذه الفئة. وبالنسبة إلى الفئة العمرية ٥٣ فأكثر، كانت غير ذات دلالة إحصائية مع المحاور المختلفة، ما عدا محور البيئة السياسية، فكانت هناك علاقة عكسية قوية.

أمّا بالنسبة إلى التطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت الفئة العمرية ١٨ ـ ٣١ أكثر ارتباطاً من غيرها من الفئات العمرية، وهو ما يعني أن القائد أو الأمير أكثر تأثيراً في الفئات الأصغر سنّاً، فيجعلها أكثر تأثراً بالمحاور المختلفة للتطرّف الدِّيني، وبالتالي أكثر ارتباطاً به وفق نتائج الجدول، بحسب محور القائد، ويعود السبب إلى كونها أقل إدراكاً وفهماً، وتتأثر بالقائد أو بالمرشد تأثراً كبيراً، وتكون في مرحلة عمرية تحتاج خلالها إلى التوجيه.

● **بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور القائد وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التمييز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئة العازبين، ما عدا محور البيئة السياسية، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع هذه الفئة، وكانت العلاقة أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

أما فئة المتزوجين، فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محوري الفقر والتمييز، فكانت هناك علاقة طردية بينهما.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة العازبين أكثر ارتباطاً من المتزوجين، بحسب محور القائد، وهو ما يعني أن القائد أو الأمير يؤثر في العازبين بشكل أكبر، فيجعلهم أكثر تأثراً وارتباطاً بالتطرّف بشكل عام وفق نتائج الجدول، بحسب محور القائد. ويعود السبب في ذلك إلى حاجة العازبين النفسية إلى شخص يتحمل مسؤوليتهم ويوجههم، وبالتالي يجعلهم أكثر اتجاهاً نحو التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى المستوى التعليمي**، وجِد أن هناك علاقة بين فئة «يقرأ ويكتب» ومحاور الفقر والتمييز والتعبئة الدِّينية، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية. وبالنسبة إلى محوري البيئة السياسية والتدخّل الخارجي، لا علاقة بهذه الفئة، وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا فئة التعليم الأساسي، فكانت العلاقة منعدمة مع جميع المحاور وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور التدخّل الخارجي، فكانت هناك علاقة معه.

أما فئة التعليم الثانوي، فكانت هناك علاقة مع محاور التدخّل الخارجي والتمييز والتعبئة الدِّينية، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية. أما بالنسبة إلى محوري الفقر والبيئة السياسية، فكانت العلاقة منعدمة معهما، وغير ذات دلالة إحصائية.

وبخصوص فئة التعليم الجامعي فأعلى، كانت هناك علاقة بمحاور الفقر والتمييز والتعبئة الدِّينية، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور التمييز. أما بالنسبة إلى محوري البيئة السياسية والتدخّل الخارجي، فكانت العلاقة منعدمة معهما، وغير ذات دلالة إحصائية.

وعلى صعيد التعليم المهني، كانت هناك علاقة عكسية قوية بمحوري الفقر والتمييز، لكنها منعدمة مع بقية المحاور، وغير ذات دلالة إحصائية.

أمّا بالنسبة إلى فئة التعليم الدِّيني، فكانت العلاقة منعدمة، وغير ذات دلالة إحصائية في مختلف المحاور.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة «يقرأ ويكتب» أكثر ارتباطاً من غيرها من الفئات بالتطرّف الدِّيني، بحسب محور القائد، وهو ما يعني أن القائد يؤثر بشكل طردي في المستوى التعليمي فيجعل الأقل تعليماً أكثر تأثراً بالقائد أو الأمير أو المثال، وأكثر ارتباطاً بالتطرّف وفق نتائج

الجدول، بحسب محور القائد. ويرجع السبب في ذلك إلى انعدام التعليم لهذه الفئة، وهو ما يؤدي إلى انخفاض مستوى الوعي لدى هذه الفئة، فيجعلها مندفعة نحو المثال والقائد، متأثرة بآرائه وتصوراته بما يوفر بيئة مناسبة للتطرّف الدِّيني.

• **بالنسبة إلى مهنة المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور القائد ومحوري التمييز والتعبئة الدِّينية، وذلك لفئة موظف حكومي، وكانت أكثر ارتباطاً بالتمييز، أمّا لبقية المحاور فكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية.

وبالنسبة إلى فئة القطاع الخاص، فكانت العلاقة منعدمة بالمحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية. أمّا بالنسبة إلى فئة العاملين، فكانت العلاقة منعدمة بالمحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور التعبئة الدِّينية، فكانت العلاقة طردية قوية. وكانت العلاقة بالنسبة إلى فئة العاطلين منعدمة بالمحاور المختلفة وغير ذات دلالة إحصائية، ما عدا محور الفقر، فكانت هناك علاقة طردية بفئة العاطلين عن العمل.

وكذلك وجِدت علاقة بين محور القائد وبقية المحاور (الفقر والتدخّل الخارجي والتمييز والتعبئة الدِّينية)، بفئة الطلاب، التي كانت أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية. وقد كانت العلاقة منعدمة بمحور البيئة السياسية وغير ذات دلالة إحصائية.

ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت فئة الطلاب أكثر ارتباطاً من بقية الفئات، بحسب محور القائد، وهو ما يعني أن الطلاب يتأثرون بالقائد تأثراً كبيراً، ويرجع السبب الأساسي في ذلك إلى صغر سنّهم مقارنة ببقية الفئات، واستقرار نموذج الأب والمثال في أذهانهم، وبالتالي هم أكثر خضوعاً للقائد والمثال الذي يترسخ في أذهانهم بشكل كبير جداً، بسبب التنشئة الاجتماعية والعادات والتقاليد، وحتى التعاليم الدِّينية، التي يتم تنشئتهم عليها في جميع مراحل حياتهم، سواءً داخل الأسرة أو في المدرسة أو الشارع أو المسجد، حيث يجري التركيز على هذه الفئات وتلقين أذهانهم ضرورة احترام الكبير والمثال الخالي من العيوب وغير القابل للخطأ.

• **بالنسبة إلى مستوى دخل المبحوث،** وجِد أن هناك علاقة طردية بين

محور القائد وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور التميز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئة الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل، وكان أكثر ارتباطاً بالتعبئة الدِّينية، وكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية بمحوري البيئة السياسية، والتدخّل الخارجي.

وبالنسبة إلى فئة الدخل ٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠، كانت العلاقة طردية بمحاور الفقر والبيئة السياسية والتدخّل الخارجي والتميز والتعبئة الدِّينية، وكانت أكثر ارتباطاً بمحور الفقر. وكانت بالنسبة إلى فئة الدخل ٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠ طردية بمحور التمييز، وكانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية بالمحاور الأخرى. وكانت بالنسبة إلى فئتي الدخل ٥١٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠ و١٠١٠٠٠ فأكثر، منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية مع جميع المحاور.

أما التطرّف الدِّيني بشكل عام، فكانت فئة الدخل ٣٠٠٠٠ فأقل أكثر ارتباطاً بالتطرّف الدِّيني من بقية الفئات الأكثر دخلاً، وكلما كان الدخل أقل كان هناك تأثر بالقائد، وهو ما يوجِد بيئة مناسبة لانتشار التطرّف الدِّيني.

● **بالنسبة إلى مكان إقامة المبحوث**، وجِد أن هناك علاقة طردية بين محور القائد وبقية المحاور (محور الفقر، ومحور البيئة السياسية، ومحور التدخّل الخارجي، ومحور التميز المناطقي والعشائري، ومحور التعبئة الدِّينية)، وذلك لفئة مكان إقامة المبحوث (محافظة ذمار)، وكانت هذه الفئة أكثر ارتباطاً بمحور التعبئة الدِّينية.

أمّا فئة أمانة العاصمة، فكانت العلاقة طردية بمحوري التمييز والتعبئة الدِّينية. وفي ما يتعلق بمحاور الفقر والبيئة السياسية والتدخّل الخارجي، كانت العلاقة منعدمة وغير ذات دلالة إحصائية. ومقارنة بالتطرّف الدِّيني بشكل عام، كانت محافظة ذمار أكثر ارتباطاً من أمانة العاصمة، بحسب محور القائد، بالتطرّف الدِّيني. ويعود السبب في ذلك إلى أن العلاقة الاجتماعية في المناطق الريفية تكون مبنية على التراتب الاجتماعي؛ فشيخ القبيلة هو المسؤول عن شؤون المجتمع المحلي، وخاصة في محافظة ذمار التي تُعتبر من أكثر المحافظات تكريساً لهذه العادات الاجتماعية، حيث إن فيها قبائل كبيرة كقبيلة الحداء، وبالتالي تكون البيئة أكثر قابلية للقائد والمثال، وتصبح بيئة خصبة لانتشار التطرّف الدِّيني في مثل هذه المناطق وفق نتائج الجدول، بحسب محور القائد.

تعتمد بنية المجموعات والتنظيمات التي تتشكل بهدف العمل الجمعي وتؤثر في كيفية أعمالها الجماعية، وبالأخص الجماعات المكونة من تنظيم أمني مقفل، وتنجز أمورها بشكل سرّي، ولديها استعداد أكبر لاستخدام العنف تحت غطاء ديني، على التجانس بين أفراد المجموعة والتنظيم والتشكيل القوي، بحسب نظرية التنظيم والتعبئة لأوبرشال، الذي يرى أن جذور التضامن والعمل الجماعي العنفي تكمن في التنظيم والتشكل، ويؤكد بشكل جلي أهمية التنظيم والتأطير كعامل انتقال لحجم عظيم من المصالح الفردية، من طريق المنظمات القائمة والقيادة، لتحقيق أهداف المجموعة المتشكلة.

ويرى تشارلز تيلي أن المصالح والتنظيم والتعبئة والعمل الجماعي، كل ذلك يعمل على زيادة التهديد، وبالتالي يتزايد احتمال تشكّل العمل الجماعي العنفي، ويصبح التنظيم والتأطير أقوى، وتتزايد إمكانية اجتذاب العناصر الجديدة الطامحة إلى السلطة. فالجماعة التي ترى نفسها في مواجهة التهديد الأمني والعسكري تكون لديها قدرة أكبر على التعبئة بسبب المصالح المشتركة والتنظيم القوي، فتلجأ إلى استخدام العنف بشكل سلس.

وبناء على نظريتي أوبرشال وتيلي، كان للجماعات السّلفية المتشددة استعداد أكبر للتوجه نحو التطرّف الدّيني، واستخدام العنف؛ فتشكُّل الجماعات السّلفية كان بدعم خارجي وبغطاء دولي واسع تحالفت فيه القوة مع المال. وفي لحظة من لحظات التشكّل تمّ التخلي عن هذه الجماعات الوليدة، وهنا كان دور القائد الملهم وصاحب الكاريزما أسامة بن لادن، الذي عمل على تجميع هؤلاء الشباب الذين تم إلقاؤهم على قارعة الطريق في باكستان وأفغانستان وآسيا الوسطى، وحفّزهم ووحّد مصالحهم، وبدأ ينظمهم، ثم انتقل إلى تعبئتهم، وهو ما أوجد لديهم عاملاً مشتركاً وعملاً جماعياً يقومون به هو الحفاظ على مصالحهم كونهم أصبحوا يواجهون تهديداً أمنياً وعسكرياً مشتركاً في بلدانهم الأصلية. هذه الأمور كانت كلها تتم في الخفاء.

ولأن طبيعة التنظيم الجديد قائمة بالأساس على فكرة الجهاد ضد الإلحاد، بحسب ما كان يتم تعبئة الوافدين إلى أفغانستان، ولأنهم من تيار ديني واحد، ومن خلفية فكرية واحدة، وفي ظل قيادة كاريزمية، كان من السهل أن يتولّى بن لادن قيادة هذا التنظيم العالمي الجديد، كما كان من

السهل اللجوء إلى العنف والقتل كوسيلة لإعلان نشوء هذا التنظيم وغيره من التنظيمات المصغَّرة عنه.

كان اليمن من الدول الأكبر مساهمة بالشباب المقاتلين، الذين عادوا إلى اليمن ولم يجدوا أنفسهم في خضم المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبالأخص بعد الوحدة اليمنية (١٩٩٠) مع من كانوا خصوم الأمس، أي الحزب الاشتراكي اليمني، فعمدوا إلى التشكل والتكتل ضد هذا الوافد الجديد، فكانت الاغتيالات السياسية طوال ما قبل عام ١٩٩٤ حتى نشوب الحرب في العام نفسه.

وكان أكبر العوامل التي أدت إلى نشوء الجماعات السّلفية المتشددة هو انتقال القيادات المؤثرة من أفغانستان، ورجوعها إلى اليمن، وتشكيلها بذرة الجماعات السّلفية المقاتلة. فالقيادة كانت عاملاً حاسماً في تشكل جماعات الإسلامي السياسي العنفية في المجتمع اليمني. وبحكم غلبة الطابع الأمني ـ العسكري على هذه الجماعات، وكذلك بحكم شخصية قائدها، كان لها دور حاسم في توجهها نحو التطرّف، إذ عمل القائد على إحداث تغيير اجتماعي وسياسي وديني عن طريق تشكيل جماعة نضالية، مستشهداً بالقرآن الكريم والسنّة والسوابق التاريخية، بما أضفى عليه الشرعية؛ «فالحركات الاجتماعية ـ وجزء منها حركات الإسلام السياسي ـ تعتمد بشكل كبير على موجهين سياسيين من أجل استمرارها وفعاليتها»[(٢٤)]، ومن هؤلاء الموجهين، في رأي تشارلز تيلي، القائد في العقل الإسلامي أو الملهم والمثال.

من خلال عرض النتائج وفق ما سبق، يتضح لنا أن الفرضية (القائد) محققة وبدرجة عالية من الصدقية والثبات، وأن هناك ارتباطاً قوياً بين زيادة التطرّف وأمير الجماعة.

---

(٢٤) Charles Tilly, *Social Movements, 1768-2004* (London: Paradigm Publishers, 2004), p. 32.

الجدول الرقم (٧ ـ ٦)
تحليل التباين للعلاقة بين محور القائد والمتغيرات الأخرى

المتغيرات		محور الفقر	محور البيئة السياسية	محور التدخّل الخارجي	محور التمييز العشائري والمناطقي	محور التعبئة الدّينية	التطرّف الدّيني
النوع	ذكر	,١٩٣(*)	,٠٤٠	,٠٩٧	,٣٧٤(**)	,٣٧٩(**)	,٤٦٢(**)
	أنثى	,٣٥٥(**)	,٣٣٧(**)	,٢٦٢(*)	,٥٥٧(**)	,٣٧٤(**)	,٦٥١(**)
العمر	١٨ ـ ٢٤	,٣٨٤(**)	,١٠٨	,١٥٨	,٥٠٣(**)	,٦٣٧(**)	,٦١٤(**)
	٢٥ ـ ٣١	,٢٧١(*)	,٣٧٨(**)	,٤١٢(**)	,٥٢١(**)	,٣٧١(**)	,٦٣٥(**)
	٣٢ ـ ٣٨	ـ ,١٩٥	ـ ,٢٤٧	ـ ,١٦٦	ـ ,١١١	ـ ,١٥٣	,٠٠٠
	٣٩ ـ ٤٥	,١٨٥	ـ ,٠٠٧	ـ ,٠٧٢	,٢٥٨	,٠٨١	,٣٥٨
	٤٦ ـ ٥٢	,٠٢١	,١٣١	,١٠٦	,٦٨٥(**)	,٢٤٠	,٦٠٦(**)
	٥٣ فأكثر	,٢٦٨	ـ ,٧٨٦(*)	ـ ,٧٩٠(*)	,٦٦٥	ـ ,٢٥٤	,٣٠٤
الحالة الاجتماعية	عازب	,٢٥٩(*)	,١٦٢	,٢٨٤(**)	,٤٩٧(**)	,٥٣٦(**)	,٦١٢(**)
	متزوج	,٢٠٠(*)	,٠٤١	ـ ,٠٢٢	,٣٣٥(**)	,١٤٦	,٤٠٨(**)
المستوى التعليمي	يقرأ ويكتب	,٧٩١(*)	,٧٠٠	,٦٥٢	,٩١٣(**)	,٩٤٧(**)	,٩١٩(**)
	أساسي	,٤٠٨	,٣٦٦	,٦٢٥(*)	,٤٤٦	,١١٩	,٧٦٤(**)
	ثانوي	,٣٤٠	,٢٤٨	,٣٧٣(*)	,٥٢١(**)	,٦٧٣(**)	,٦٠٦(**)
	جامعي فأعلى	,٢١٣(*)	,١٠٦	,٠١٠	,٣٧٨(**)	,٢٧٢(**)	,٥٠٠(**)
	تعليم مهني	ـ ,٩٩٩(*)	ـ ,٩٢٩	,٣٢٧	ـ ١,٠٠٠(**)	ـ ,٩٨٧	ـ ,٩٦٣
	تعليم ديني	,٠٠٠	ـ ,١٩٦	ـ ,٠٩٤	,٣١٨	,١٢١	,٣٦٠
مهنة المبحوث	موظف حكومي	,١٦٠	,٠٨٩	,٠٤١	,٤٦٢(**)	,٢٧٠(**)	,٤٩١(**)
	قطاع خاص	,١١٧	,١٣٥	ـ ,٠٨٣	,٣٢٢	,٣٩٣	,٤١٧
	عامل	ـ ,٥٩١	ـ ,٤٥٥	,٥٠٥	,٥١٩	,٧٩٦(**)	,٦٢٢
	بلا عمل	,٥٩٩(*)	,٢٧٢	,٢٢٣	,٤٥٦	,٥٢١	,٥٧٢(*)
	طالب	,٤٢١(**)	,٢٥٤	,٤١٩(**)	,٤٦٧(**)	,٦٢٤(**)	,٦٨٣(**)
دخل المبحوث (بآلاف الريالات)	٢٠ فأقل	,٣١٦(**)	,١٥٨	,٢٢٣	,٤٤١(**)	,٥٨٠(**)	,٥٤٧(**)
	٢١ ـ ٣٠	,٧٧٨(**)	,٤١٧(*)	,٥٠٨(*)	,٧٥٢(**)	,٧٦٩(**)	,٩٠٦(**)
	٣١ ـ ٥٠	,١٢٦	,١١٨	,١٨٩	,٣٩٩(**)	,١٤١	,٤٧٧(**)
	٥١ ـ ١٠٠	ـ ,٢٣٥	ـ ,١٣٨	ـ ,٢٦٦	,٢٦٣	ـ ,٠٥٧	,٢٧٥
	١٠١ فأكثر	ـ ,٠٨٢	,١٦١	ـ ,١٢٢	,١٦٧	,٠٠١	,٢٩٤
مكان الإقامة	الأمانة	,٠٨٦	ـ ,٠٠٢	ـ ,٠٢٩	,٢٧٢(**)	,٢١٠(*)	,٣٨٥(**)
	ذمار	,٤٥٤(**)	,٢٦٦(**)	,٣٨٥(**)	,٥٣٥(**)	,٥٧٣(**)	,٦٤٧(**)

وبعد شرح جميع العوامل السابقة التي أدت إلى نشوء ظاهرة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني، وبالأخص لدى حركات الإسلام السياسي المتطرّفة أو السّلفية المتشددة، نستطيع تطبيق نظرية أسملسر وشروطه الستة على هذه الظاهرة، على النحو التالي:

- الحقل البنيوي، وهو الظروف الاجتماعية العامة الملائمة لتشكل العمل الجمعي، وهو الحقل البنيوي المتوافر لدى المجتمع اليمني بوضوح.

- الضغوط البنيوية، وهي الصراعات التي أدت إلى تضارب المصالح في المجتمع، والحرب الباردة، ووجود الأيديولوجيات المختلفة، ومن ثمّ نشوء السّلفية المتشددة.

- انتشار المعتقدات التعميمية، وهي متوافرة من خلال انتشار التعبئة الدِّينية التي تبلور السخط العام، وتقدم الحلول بشكل سلس وسهل، وطبيعة حركات الإسلام السياسي التي تسعى إلى إقامة نظام إسلامي يقوم على العدالة الاجتماعية.

- العوامل المسرّعة، وهي الحوادث المستجدة التي سرّعت ظهور التطرّف بشكل كبير جداً، واستخدام العنف، كالتخلّي الأمريكي عن المجاهدين في أفغانستان وعودتهم إلى اليمن، وقيام الوحدة اليمنية، وتغير الظروف السياسية.

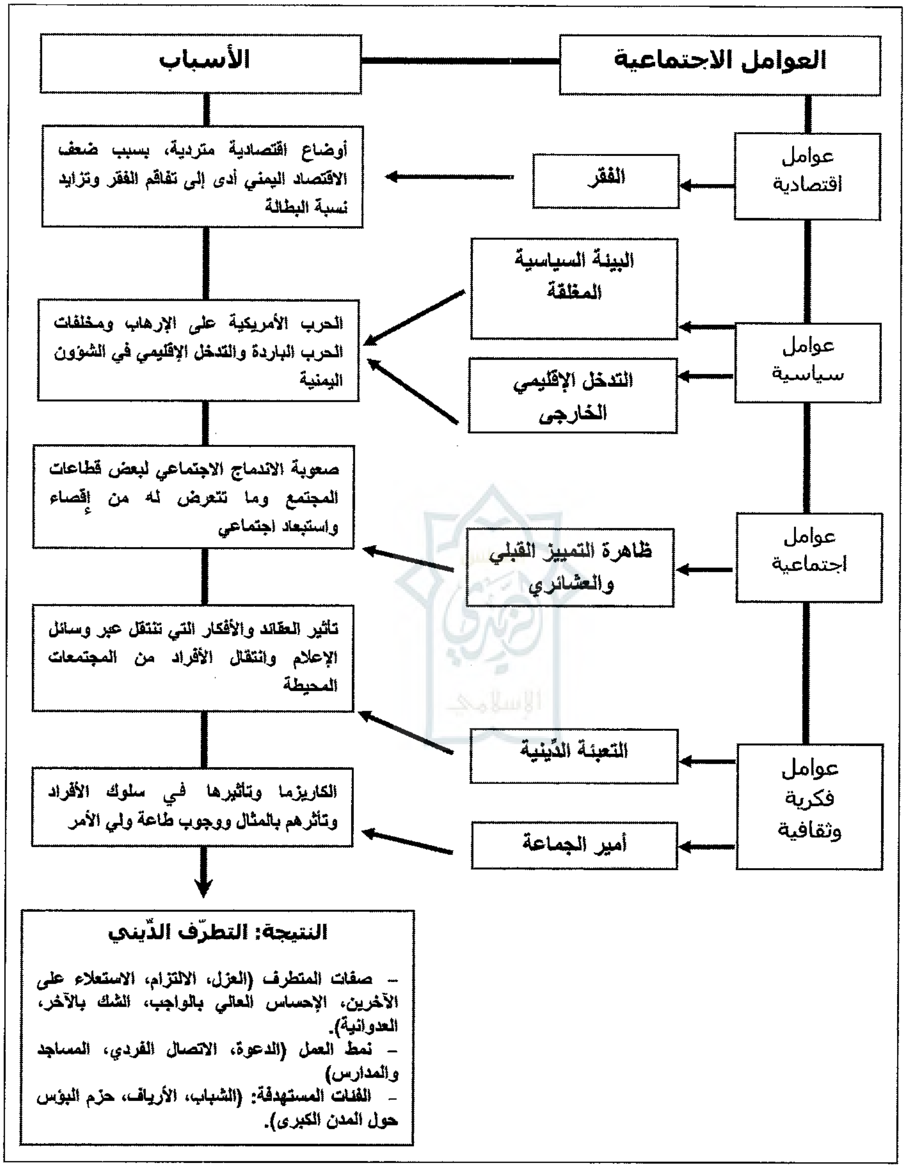
- المجموعات المتجانسة والمعبأة، وهي المجموعات التي حظيت بشبكة اتصال وبمصادر دعم مالي من خلال رجال الأعمال السعوديين، وتشكل الجماعات المقاتلة في اليمن من العائدين من أفغانستان، ووجود قيادة كاريزمية يدين لها الجميع بالولاء والطاعة.

- أعمال الرقابة الاجتماعية، وهي الأعمال التي كانوا يواجهونها، مثل الملاحقة الأمنية لهم والصعوبة التي كانوا يواجهونها في الانخراط في المجتمع.

هذه العوامل القائمة على الفرضيات التي افترضناها، أدت كلها إلى الأعمال الجمعية المتطرفة. وعليه، تم إثبات الفرضية الأصلية للبحث والفرضيات المتفرعة عنها، بدرجة عالية من الصدقية، وفق معامل ارتباط بيرسون.

الشكل الرقم (٧ ـ ١)

العوامل المؤدية لظاهرة التطرف الديني في المجتمع اليمني



خاتمة
النتائج العامة للبحث

ـ ١ ـ

الإسلام السياسي أصبح الشغل الشاغل للباحثين والمهتمين، وهو في المدى المنظور العامل المؤثر الأكبر في المجتمعات العربية الإسلامية؛ إذ إن للدِّين دوراً كبيراً في المجتمع عبر بوابة هذا الأخير الثقافية والسياسية وحتى الاقتصادية، وهو ما يطرح أمامنا إشكالية أساسية هي كيف نفهم المجتمعات العربية ـ الإسلامية اليوم؟

طرحنا في طيات هذا البحث فرضيات منهجية، كونه من المواضيع المتغيرة والمتطورة في جميع جوانبها، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدِّينية والثقافية، وهو بحاجة إلى كثير من التدقيق والمتابعة. وحاولنا جاهدين التركيز على مجمل هذه الجوانب والعوامل المختلفة، التي أدت إلى نشوء ظاهرة التطرّف الدِّيني وتطورها في المجتمع اليمني، من خلال التركيز على جوانب مختلفة، كالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية، وهي الجوانب التي غذت التيارات السلفية المتشددة، وجعلت منها رقماً صعباً في المعادلة الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمع اليمني.

وبعيداً عن الكلام النظري، رغم أهميته، جعلت من الميدان شاهداً على هذا البحث حتى يكون بحثاً ميدانياً بامتياز، يسبر أغوار هذا المجتمع ويقيس اتجاهاته نحو التطرّف الدِّيني، وكيف ينظر المجتمع إليه، وما عوامله وأسبابه والتأثيرات التي لحقت به؛ فكل حركة اجتماعية، سواءً كانت دينية أو غير دينية، إسلامية أو علمانية، تقوم على مرتكزات فكرية، وإلى جانبها مرتكزات اجتماعية وبيئة خصبة لتلقفها، وعوامل خارجية تجعلها قابلة للعيش. من هنا

كانت ضرورة معرفة العوامل المختلفة، من الفقر والتدخّل الخارجي والبيئة السياسية والتمييز، وغيرها من العوامل التي أعتبرها عوامل أساسية لتكوين بيئة مثالية لجنوح أي مجتمع نحو التطرّف الدِّيني، أو نحو تطرّف من نوع مختلف. وبسبب طبيعة وتكوين المجتمع اليمني المحافظ والمتمسك بالعادات والتقاليد القريبة من نهج الإسلام، كان هذا التطرّف دينياً في الأساس.

ـ ٢ ـ

وعليه، ثمة نتائج استخلصناها من المسار البحثي، نظرياً كان أو ميدانياً، وفي ضوء ما أخذنا إليه هذا المسار وفق منهجه العلمي وأدوات البحث المنهجية، بعد أن تم التحقق من الفرضيات والإجابة عن هذه التساؤلات في مختلف فصول هذا البحث. أما النتائج هذه، فهي:

١ ـ أهمية دراسة المجتمعات الإسلامية وفق مناهج علم الاجتماع الدِّيني خاصة، لما يمثّله الإسلام للمجتمع المسلم، ودراسة الظواهر الدِّينية عبر المنظور الاجتماعي، أو دراسة الظواهر الاجتماعية عبر المنظور الدِّيني.

٢ ـ أهمية الموازنة في دراسة وتناول الظواهر الدِّينية مع العوامل الاجتماعية والسياسية والعلمية، بحيث لا تُدرس بمعزل عن محيطها، أو لكونها محيطة بكل شيء قديماً وحديثاً، ولا باعتبارها نتاج أوضاع اجتماعية واقتصادية في كل العصور والأزمان، بل باختيار المنزلة بين المنزلتين في دراسة الظواهر الدِّينية، أو التوليف (الموازنة) بين الرأيين.

٣ ـ لوحظ أن هناك حراكاً دينياً وحيوية في اعتناق الأفكار الدِّينية، فلا جمود في الحركة بين المذاهب الدِّينية المختلفة في اليمن، كما هو شائع في المجتمعات الأخرى، ويعود ذلك إلى طبيعة المجتمع اليمني، وطبيعة المذهب الزيدي القريب من المذاهب السنّية، وخاصة الشافعية والحنفية، واقتراب معظم المذاهب بعضها من بعض.

٤ ـ كشف البحث أن الأحزاب السياسية تكوّنت غالباً نتيجة الاختلافات الفكرية في المجتمع اليمني؛ فكل اتجاه فكري شكل له حزباً سياسياً بعد نشوء الوحدة اليمنية، ولم ينخرط مع غيره من الاتجاهات الفكرية الأخرى، بحسب دراسة الشميري.

٥ ـ أظهر البحث كذلك أن هناك علاقة قوية بين البنية الاجتماعية القبلية في اليمن والنظام السياسي بشكل عام؛ فللقبيلة تأثير قوي في صنع القرار السياسي بشكل مباشر أو غير مباشر، والقبيلة نسجت التحالفات مع مختلف القوى، ومنها أحزاب الإسلام السياسي.

٦ ـ كشف البحث أن سبب نشوء حركات الإسلام السياسي يعود بالأسباب إلى طبيعة المد الإسلامي، والفكر الإسلامي نفسه؛ فالمعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين هي التي شكلت هويتنا التاريخية، وهي المسؤولة عن تعدد الحقول الأيديولوجية والصراعات التي تمزق مجتمعاتنا حتى اليوم.

٧ ـ لوحظ أن بداية ظهور الحركات السّلفية في اليمن نتج من إبعاد بعض من أُطلق عليهم علماء دين من العربية السعودية إلى اليمن إبان أحداث حركة جهيمان العتيبي في مكة المكرمة. كما أن مقبل الوادعي اندمج مع المجتمع السعودي لأسباب اقتصادية أكثر منها دينية.

٨ ـ لوحظ أن العامل الاقتصادي كان ذا أهمية بالغة في تحوّل بعض أتباع المذهب الزيدي نحو السّلفية أو غيرها من المذاهب، وأن الحراك الدِّيني الذي يشهده اليمن ناتج من العامل الاقتصادي بشكل واضح.

٩ ـ لوحظ وجود صراع عنيف بين مختلف جماعات الإسلام السياسي، كالإخوان المسلمين والسّلفية، وبين فرق السّلفية نفسها، ويعود سبب ذلك في الأساس إلى تبنّي بعض الجماعات فقه الواقع، ورفض البعض لهذا المسمّى بدعوى أن لا وجود لشيء اسمه فقه الواقع.

١٠ ـ يمكن القول بوجود نقاط كثيرة مشتركة بين الحركات الإسلامية المختلفة، وأنها متفقة من حيث المضمون وإن تكن مختلفة من حيث الشكل.

١١ ـ يمكن اعتبار سيد قطب المفكر الحركي لحركات الإسلام السياسي المعاصرة؛ إذ لم يبرز بعده منظّر يمكن أن يعرض مسائل منهجها وفكرها بوضوح ومنطقية كما فعل؛ فهو من المفكرين القلائل الذين صرحوا بوجوب استخدام القوة لفرض النظام الإسلامي وتحرير البشرية من الجاهلية.

١٢ ـ يمكن اعتبار الخميني المفكر الحركي لحركات الإسلام السياسي ذات المرجعية الشيعية، بفعل خروجه بنظرية ولاية الفقيه. وهو يُعدّ من المفكرين الإسلاميين القلائل الذين أثروا في الكثير من الحركات الإسلامية السياسية.

١٣ ـ ينبّه البحث إلى خطورة الخلط بين النص والتفسير أو التأويل، وهو المحظور الذي تقع فيه أغلب حركات الإسلام السياسي.

١٤ ـ لوحظت أهمية التركيز على جواز الاجتهاد في التاريخ الإسلامي أمام النص، باعتبار أن النصوص لا تفسر نفسها، وأن حكمها هو حكم الزمان والمكان.

١٥ ـ إن هذا البحث يؤكد أهمية المصلحة في الإسلام، وأهمية قاعدة أينما كانت المصلحة فثم شرع الله، وهي القاعدة التي تُعتبر من القواعد الأساسية في الدِّين الإسلامي، وأن تقديم المصلحة على النص هو تأكيد لاستقلال العقل بإدراك المصالح في مجال المعاملات.

١٦ ـ وجِد أن هناك نسبة عالية من عيّنة البحث تقر بوجود تطرّف ديني، أو بوجوده إلى حد ما في المجتمع اليَمني بحسب توزيع المبحوثين على الجنس؛ إذ كان رأي الذكور بنسبة ٨٤,٧ بالمئة والإناث بنسبة ٧٥ بالمئة أن التطرّف موجود أو موجود إلى حد ما، وهذا يدل على مدى استيعاب المجتمع لوجود هذه الظاهرة وانتشارها وعدم رضاه عنها.

١٧ ـ بتوزيع المبحوثين بحسب الفئة العمرية، وجِد أن هناك نسبة ٨١,٨ بالمئة من الفئة العمرية بين ١٨ ـ ٢٤ تقول بوجود التطرّف، ونسبة ٨٠ بالمئة من الفئة العمرية بين ٢٥ ـ ٣١، ونسبة ٩٥ بالمئة من الفئة العمرية بين ٣٢ ـ ٣٨، ونسبة ٩٠,٤ بالمئة من الفئة العمرية بين ٣٩ ـ ٤٥، ونسبة ٩٦ بالمئة من الفئة العمرية بين ٤٦ ـ ٥٢، ونسبة ٨٥,٦ بالمئة من الفئة العمرية ٥٣ فأكثر تقرّ بوجود تطرّف ديني أو أنه موجود إلى حدٍّ ما. والملاحظ أنه كلما زاد العمر كان هناك إقرار بوجود هذا التطرّف، ويرجع ذلك إلى أن الجماعات السلفية المتشددة تركز في خطاباتها وبياناتها واستقطاباتها على فئة الشباب تحت سن العشرين، وهم أكثر قابلية للتأثر والتعبئة الدِّينية، بينما كان لدى فئات العمر الأكبر، من أجيال الخمسينيات والستينيات، مرجعية ثقافية قومية أقل ارتباطاً بالإسلام السياسي نتيجة الفورة القومية في تلك الفترة.

١٨ ـ بالنسبة إلى آراء العيّنة حسب الحالة الاجتماعية فقط، وجِد أن ٧٨ بالمئة من فئة العازبين و٩٢,٥ بالمئة من فئة المتزوجين يقرّون بوجود هكذا تطرّف. ويدل ارتفاع نسبة المتزوجين على أنهم يستشعرون مدى خطورة هذه الظاهرة، بينما قد يراها ربع العازبين ظاهرة عادية، نتيجة صغر سنّهم أو نتيجة اضطرابهم العاطفي الذي يشكل بيئة خصبة للاستقطاب.

١٩ ـ عند أخذ آراء العيّنة، مقارنة بالمستوى التعليمي، وجِد أن ١٠٠ بالمئة من فئة الذين يقرأون ويكتبون يرون وجوداً لهكذا تطرّف، وكذا ٩٣,٤ بالمئة من فئة التعليم الأساسي و٧٨,٨ بالمئة من فئة التعليم الثانوي، و٨٦,٩ بالمئة من التعليم الجامعي فأعلى، و٨٧,٥ بالمئة من فئة التعليم الدِّيني.

٢٠ ـ بالنسبة إلى آراء العيّنة بحسب مهنة المبحوث فقط، وجِد أن ٨٨,٩ بالمئة من الموظفين الحكوميين يرون أن هناك تطرّفاً دينياً، أو أنه موجود إلى حد ما، مقارنة بـ ٨٦,٧ بالمئة من موظفي القطاع الخاص يرون ذلك، و٦٠ بالمئة من العمال، و٨٤,٧ بالمئة من العاطلين عن العمل، و٨٨ بالمئة من الطلاب.

٢١ ـ عند أخذ آراء العيّنة بحسب الدخل، وجِد أن ٨٨,٤ بالمئة من فئة الدخل ٢٠٠٠٠ فأقل ترى أن هناك تطرّفاً دينياً، أو أنه موجود إلى حد ما، مقارنة بـ ٧٩,٢ بالمئة من فئة الدخل ٢١٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠، و٨٠ بالمئة من فئة الدخل ٣١٠٠٠ ـ ٥٠٠٠٠، و٩٥,٨ بالمئة من فئة الدخل ٥١٠٠ ـ ١٠٠٠٠٠، و٩٦,٤ بالمئة من فئة الدخل ١٠١٠٠٠ فأكثر. ويلاحظ أنه كلما زادت نسبة الدخل زادت نسبة المقتنعين بوجود تطرّف ديني، والسبب في ذلك أن زيادة الدخل كانت مرتبطة بزيادة التعليم، وبالتالي مرتبطة بزيادة وعي مخاطر هذه الظاهرة والإقرار بوجودها وبخطرها على المجتمع.

٢٢ ـ وبالنسبة إلى آراء العيّنة بحسب مكان المبحوث، وجِد أن نسبة ٨٤,٨ بالمئة من القاطنين في أمانة العاصمة يقرّون بوجود تطرّف ديني، أو أنه موجود إلى حد ما، مقارنة بـ ٨٩ بالمئة من الساكنين في محافظة ذمار.

٢٣ ـ كشف البحث أن لا وجود لأي ارتباط بين التطرّف الدِّيني والنوع أو الجنس.

٢٤ ـ عكست البيانات وجود ارتباط عكسي قوي جداً بين العمر والتطرّف الدِّيني؛ فكلما صغرت السّن زاد التطرّف الدِّيني بسبب تركيز الجماعات السلفية على فئة الشباب.

٢٥ ـ لوحظ أن هناك ارتباطاً عكسياً قوياً جداً بين التطرّف الدِّيني وحالة الفرد الاجتماعية؛ فكلما كانت الحالة الاجتماعية أكثر استقراراً قلّ التطرّف أو ميل الفرد إلى التطرّف، والعكس صحيح، ويعود السبب إلى الحرمان الناشئ عن العاطفة، فيتم تعبئته بواسطة العقيدة والميل نحو التطرّف.

٢٦ ـ وجِد أن لا علاقة ذات معنى بين المستوى التعليمي للفرد والتطرّف الدِّيني.

٢٧ ـ كشف البحث أن هناك علاقة طردية بين التطرّف الدِّيني ومهنة المبحوث، حيث إن المهنة عامل مؤثر في التطرّف عند وجود عامل وسيط؛ فقد وجِد أن الطلاب مثلاً أكثر ميلاً إلى التطرّف من الموظفين بسبب ارتباطهم بمحور القائد وتأثرهم به، وميل الطلاب نحو المثال أو النموذج والقدوة.

٢٨ ـ وجِد أن هناك علاقة عكسية بين التطرّف الدِّيني ومستوى الدخل، فكلما كان الدخل قليلاً زادت نسبة التطرّف لدى الفرد، وهو ما أوجد بيئة مناسبة لعمل الجماعات السّلفية المتشددة في استقطاب الفقراء من خلال تقديم المعونات المادية والاقتصادية للأُسر والأفراد الفقراء، وخاصة أن نسبة الفقر مرتفعة في المجتمع اليمني.

٢٩ ـ كذلك وجِد أن هناك علاقة عكسية بين التطرّف الدِّيني ومكان إقامة المبحوث، فكلما كان المبحوث مستقراً في بيئة تقليدية، كمحافظة ذمار، كان أقل عرضة للتطرّف من الساكن في أمانة العاصمة، وخاصة في المجمّعات العشوائية حول المدن التي تتزايد فيها نسبة الحرمان والفقر والأمية، فتكون بيئة مثالية للاستقطاب والتعبئة للجماعات السّلفية المتشددة.

٣٠ ـ تقوم الجماعات السّلفية بالتركيز على الضواحي الفقيرة، أي أحزمة البؤس حول المدن الكبرى التي هي وجهة المهاجرين من الريف إلى المدينة، حيث يتم استغلالهم وتعبئتهم وتوجيههم للاتجاه نحو التطرّف الدِّيني.

٣١ ـ يُعتبر التعليم الدِّيني سبباً من أسباب انتشار ظاهرة التطرّف الدِّيني، وخاصة ذلك التعليم الدِّيني الذي تتولاه الجماعات السلفية المتشددة وتهدف من ورائه إلى إثارة الكراهية وعدم التسامح مع الآخرين، ويتم استغلاله لغايات سياسية متطرّفة. وتتلقى أغلبية هذه المدارس المتطرّفة دعمها المادي من العربية السعودية أو من المجاهدين العائدين من القتال في الخارج، وهي موجهة لنشر الأيديولوجيا السّلفية الجهادية من خلال تبنّي مناهج تعليمية مماثلة لتلك التي تُدرّس في المدارس السّلفية في بلدان الخليج.

٣٢ ـ كشف البحث أن الفقر عامل أساسي في وجود بيئة اجتماعية مناسبة لانتشار ظاهرة التطرّف، فكلما زاد الفقر زادت نسبة التطرّف. وقد أدى انعدام

اهتمام الجماعات التقليدية في المجتمع اليمني بعامة الناس، والفقراء منهم على وجه التحديد، إلى عدم ثقة هؤلاء بزعماء الجماعات، وإلى تراكم الضائقة المالية في المجتمع اليمني، وعدم وجود موارد طبيعية كافية، وازدياد عدد السكان، والصراعات التي كانت قائمة بين الجماعات المختلفة، من ضمنها الحرب الأهلية بين الملكيين والجمهوريين حتى العام ١٩٧٠، ومن ثم حرب المناطق الوسطى حتى العام، وكذلك حرب صيف ١٩٩٤ وحرب صعدة ٢٠٠٤ ـ ٢٠١٠. كل هذه العوامل أدت إلى تزايد نسب الفقر وإلى خلخلة في البنى الاجتماعية، وبالتالي اختلال التضامن الاجتماعي وضعف الوجدان الجمعي، بحسب دوركهايم. ولم يجد الناس في المقابل وجداناً جمعياً آخر فظهر السلوك اللامعياري أو الأنومية التي أدت في مجملها إلى ظهور أعمال عنفية، وفقدان الروابط المشتركة التي كانت سائدة بين المجموعات العليا والدنيا، بحسب أوبرشال. وأدى ذلك كله إلى تسرب الأفكار الجديدة، ودخول جماعات جديدة على الواقع اليمني، وتكوّن جماعات جديدة من خلال التأثير الانتشاري من المجتمعات المحيطة. ونلاحظ ذلك من خلال الإجابات عن الأسئلة التي تم توجيهها إلى المبحوثين:

أ ـ لوحظ أن المبحوثين إمّا موافقون وإمّا موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٨,٥ بالمئة، على أن الفقر سبب أساسي لظاهرة التطرّف الدِّيني.

ب ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٤٢ بالمئة، على أن الفقر ساعد على تكوين ونشوء الحركة السلفية في المجتمع اليمني.

ج ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٧,٦ بالمئة، على أن المساعدات المالية للفقراء من قبل الحركات زادت من شعبيتها.

د ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦١ بالمئة، على أن الحركات الإسلامية هي أكثر الجهات اهتماماً بالفقراء.

هـ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٧,٣ بالمئة، على أن غياب برامج الدولة عن رعاية الفقراء دفعهم نحو الحركات الإسلامية.

و ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٣ بالمئة، على أن أبناء الأغنياء أقل انخراطاً في الأحزاب الإسلامية.

ز ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة

٧٣,٧ بالمئة، على أن وجود نظام التكافل الاجتماعي لدى التنظيمات الإسلامية عزز وجودها في صفوف الناس.

ح ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٨٣,٩ بالمئة، على أن حفلات الزواج الجماعي التي تقيمها الحركات الإسلامية مهمة لشعبيتها.

ط ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٨٤,٤ بالمئة، على أن توزيع المواد الغذائية على الناس عمل إيجابي من قِبل الحركات الإسلامية.

ي ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٧,٨ بالمئة، على أن الحركات الإسلامية أكثر اهتماماً بالناس من الناحية المادية.

٣٣ ـ كشف البحث أن البيئة السياسية المغلقة وعدم وجود ديمقراطية حقيقية أوجدا بيئة اجتماعية مناسبة لانتشار التطرّف؛ فكلما وجِدت الديمقراطية قلّت نسبة التطرّف. والسياسات شبه السلطوية التي يتّبعها بعض الأنظمة في التعامل مع الجماعات الإسلامية، وعدم التسامح مع هفواتها، وتضييق القنوات الرسمية المتاحة أمامها للمشاركة في العملية السياسية بشكل طبيعي وديمقراطي، كل ذلك يدفع بهذه الجماعات نحو ممارسة التطرّف بشكل كبير؛ فقد تم توجيه أسئلة إلى المبحوثين لمعرفة تأثير مثل هكذا بيئة، فأجابوا على النحو الآتي:

أ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٢,٤ بالمئة، على أن الصراع على السلطة أدى إلى وجود حركات إسلامية.

ب ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٦ بالمئة، على أن نظام الحزب الواحد يعزّز من شعبية الحركات الإسلامية.

ج ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٣٨,٦ بالمئة، على أن الانتخابات الحرة تؤدي إلى تراجع في شعبية الحركات الإسلامية.

د ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٠,٢ بالمئة، على أن سجن قيادات إسلامية يؤدي إلى تعاطف الناس معها.

هـ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة

٧٤,٢ بالمئة، على أن إغلاق الصحف يُضعف من مصداقية السلطة القائمة.

و ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٩,٨ بالمئة، على أن الاشتباكات المسلحة مع الإسلاميين تُعتبر أمراً خاطئاً من وجهة نظرهم.

ز ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٥,٦ بالمئة، على أن شق صف الحركات الإسلامية أدى إلى نشوء حركات متطرّفة.

ح ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٣,٢ بالمئة، على أن وجود حرية حقيقية يُضعف من شعبية الحركات الإسلامية.

ط ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٨,٥ بالمئة، على أن طول مدة الحكم لشخص واحد يعطي شعبية للحركات الإسلامية.

٣٤ ـ كشف البحث أن التدخّل الخارجي الإقليمي والدولي عامل مهم في نشوء ظاهرة التطرّف الدّيني ودفعه وتوجيهه وانتشاره في المجتمعات الإسلامية، فكلما انعدم التدخل قلّت نسبة التطرّف بشكل كبير، والعكس صحيح؛ فتنقّل أية ظاهرة من دولة إلى أخرى قد يتم بصورة غير مقصودة من خلال تنقّل الظاهرة بطريقة عفوية، ومن دون تخطيط، من خلال التأثير الانتشاري للظاهرة، إذ تسري عدوى الأحداث من نظام إلى آخر من خلال أجهزة الإعلام أو الاتصالات الشخصية وغيرها، فتتأثر البيئة المجاورة للبيئة الأصلية للظاهرة بشيء مماثل، في ظل وجود ظروف مماثلة، وكذلك عبر التأثير المقصود والمخطط. وقد تم توجيه أسئلة إلى المبحوثين لقياس هذه النتيجة، فأجابوا على النحو الآتي:

أ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٥,٩ بالمئة، على أن سبب نشوء السّلفية في اليمن هو تدخّل دول الجوار.

ب ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥١,٢ بالمئة، على أن وجود مذاهب أخرى يعزز وجود السّلفية في اليمن.

ج ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٥,٦ بالمئة، على أن الحرب الأمريكية على الإرهاب عززت شعبية الحركات الإسلامية.

د ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة

٧٣,٢ بالمئة، على أن بعض زعماء الجماعات الإسلامية مرتبط بدول أخرى.

هـ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٢,٤ بالمئة، على أنه لم يكن يُسمع سابقاً بالسنّة والشيعة والمذاهب في اليمن.

و ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٤٩,٣ بالمئة، على أن معظم مشاكل المجتمع اليمني خارجية.

ز ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٨,٥ بالمئة، على أن الجمعيات الخيرية للحركات الإسلامية تتلقّى تمويلاً من الخارج.

ح ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٦,٦ بالمئة، على اعتبار المجتمع اليمني متجانساً إذا توقف التدخّل الخارجي فيه.

٣٥ ـ كشف البحث أن التمييز القبلي والعشائري كان بيئة مناسبة لتغذية ظاهرة التطرّف السلفي وانتشارها، فالحرمان النزولي والحرمان الناشئ عن الطموح لهما أثر كبير في المجتمع اليمني، والجماعات التقليدية في المجتمع اليمني فشلت في تحقيق رؤى وتطلعات الناس، وبالأخص الذين ينتمون إلى الشرائح الاجتماعية الدنيا، فقد حُرموا الترقي والوصول إلى مكانة اجتماعية أفضل رغم تغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية عمّا كانت عليه قبل ثورة ١٩٦٢. هذه العوامل كلها أدت إلى نشوء حرمان نزولي تحوّل إلى حرمان ناشئ عن الطموح واعتناق معظم الأفراد للأفكار الجديدة التي تدعو إلى المساواة الاجتماعية، وتلبي مطمح الوصول إلى أعلى المراتب القيادية داخل الحركات الإسلامية الناشئة. وعند سؤال المبحوثين عن هذا الجانب، أجابوا على النحو الآتي:

أ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٣ بالمئة، على أن وجود الشرائح الاجتماعية سبب من أسباب نشوء التطرّف.

ب ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٩,٦ بالمئة، على أن النظرة الدونية نحو الشرائح الاجتماعية الدنيا تعزز نمو الحركات الإسلامية.

ج ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون أو موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٠,٧ بالمئة، أن الحركات الإسلامية عملت على المساواة بين الشرائح الاجتماعية.

د ـ لوحظ أن المبحوثين إما أنهم موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٢,٧ بالمئة، على أن النظرة الفوقية للشرائح الاجتماعية العليا نحو الشرائح الدنيا صرفت الناس عنها باتجاه الحركة السّلفية.

هـ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٤٧,٨ بالمئة، على أن مشائخ القبائل في الحركات الإسلامية أكثر تديّناً من نظرائهم في التنظيمات الأخرى.

و ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٤٥,٣ بالمئة، على أن ينخرط الناس في الحركات الإسلامية بسبب التمييز القبلي والعشائري.

ز ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٧,٥ بالمئة، على أن يتميز قادة الحركات الإسلامية بالتواضع.

ح ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٣,٩ بالمئة، على أن الموروث الثقافي المتعلق بالتمييز القبلي والعشائري والمناطقي كان عاملاً مهماً في وجود قابلية لنشوء الحركات الإسلامية.

٣٦ ـ كشف البحث أن التعبئة الدِّينية تزيد من حالة التطرّف الدِّيني لدى الفرد المنتمي إلى الجماعات الدِّينية أو خارجها؛ فتزايُد معدل التعبئة الدِّينية بشكل أسرع من معدل استجابة الدولة في الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وعدم استطاعتها مجاراة الخطاب الدِّيني في توفير هذه الحاجات لضعف معدلات النمو الاقتصادي، يؤديان إلى شعور الناس بالإحباط الاجتماعي، وعندها تزداد الاستجابة لنزعات التطرّف الدِّيني، ويزداد انخراط الناس فيها بشكل كبير. وعند طرح أسئلة على المبحوثين لقياس هذا الجانب، أجابوا على النحو الآتي:

أ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٩,٨ بالمئة، على أن الإعلام الفضائي الدِّيني يشجع على مزيد من الانخراط في الحركات الإسلامية.

ب ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٨٣,٤ بالمئة، على أن انتشار المحاضرات الدِّينية عامل مهم في التعبئة الدِّينية وكسب الأنصار.

ج ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٤,٦ بالمئة، على أن الأناشيد الدِّينية تحفز الشباب على التعاطف مع الحركات الإسلامية.

د ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٨٤,٩ بالمئة، على أن خطباء المساجد لهم دور أساسي في التأثير في الأفراد وكسبهم.

هـ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٣ بالمئة، على أن المعاهد العلمية كانت بيئة مناسبة لانتشار الحركات الإسلامية.

و ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٥ بالمئة، على أن مدارس تحفيظ القرآن عملت بشكل غير مباشر على تنشئة الأطفال عقائدياً.

ز ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٢,٧ بالمئة، على أن الكتب الدِّينية عملت على تغيير الأفكار لدى الشباب، وجذبهم نحو الحركات الإسلامية.

ح ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٧٣,٢ بالمئة، على أن استخدام المناسبات الدِّينية كان له الأثر الأكبر في التأثير في الأفراد.

ط ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٤٦ بالمئة، على أن مغالاة بعض المذاهب في العقائد كرست الفكر السّلفي.

ي ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦١,٥ بالمئة، على أن استخدام مفهوم الجهاد في تعبئة الأفراد عامل مهم في كسب الأنصار.

٣٧ ـ كشف البحث أن أمير الجماعة أو القائد يؤدي دوراً محورياً في التأثير في آراء وأفكار الجماعات الدِّينية، وهو ما يسفر عن طغيان الفرد على الجماعة، وبالتالي عن التعصب لآرائه ومعتقداته الخاصة كتعاليم غير قابلة للجدل، الأمر الذي يفضي إلى ظاهرة التطرّف أو التحجر الدِّيني؛ فالقيادة كانت عاملاً حاسماً في تشكل جماعات الإسلامي السياسي العنفية في المجتمع اليمني، وبحكم غلبة الطابع الأمني ـ العسكري على هذه الجماعات وكذلك

شخصية قائدها ذي الدور الحاسم في توجهها نحو التطرّف. وعند توجيه أسئلة على المبحوثين لقياس هذه النتيجة، أجابوا على النحو الآتي:

أ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٩,٧ بالمئة، على أن وجوب طاعة ولي الأمر مبدأ ديني مقدس.

ب ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥٧ بالمئة، على أن تفسير عالِم الدِّين للآيات القرآنية يُعتبر صحيحاً تماماً من وجهة نظرهم.

ج ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٥١,٢ بالمئة، على أن هناك من يضحي بحياته عن طيب خاطر دفاعاً عن عالم الدِّين.

د ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦١,٩ بالمئة، على أنه لا يجوز مخالفة آراء العلماء.

هـ ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٦٥,٤ بالمئة، على أنهم يقدمون رأي عالم الدِّين على آراء آبائهم وقبائلهم.

و ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٣٨ بالمئة، على أن رأي عالم الدِّين يصلح، من وجهة نظرهم، في كل زمان ومكان ،ولا اعتراض عليه، وهي نسبة مرتفعة مقارنة بمرونة الشعب اليمني في تقبّل الآخر.

ز ـ لوحظ أن المبحوثين إما موافقون وإما موافقون إلى حد ما، وبنسبة ٤٥,٣ بالمئة، على الولاء لعالم الدِّين أكثر من أي شخص آخر.

ـ ٣ ـ

وبعد الاستخلاصات السابقة، يتضح لنا أن نشوء ظاهرة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني، وبالأخص لدى حركات الإسلام السياسي المتطرّفة أو السّلفية المتشددة، كان نتيجة أسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية وثقافية. لذلك، نستطيع أن نطبق نظرية أسملسر وشروطه الستة على هذه الظاهرة، على النحو التالي:

ـ الحقل البنيوي، وهو الظروف الاجتماعية العامة الملائمة لتشكل العمل الجمعي، ويتوافر لدى المجتمع اليمني بوضوح.

ـ الضغوطات البنيوية، وهي الصراعات التي أدت إلى تضارب المصالح في المجتمع، والحرب الباردة، ووجود الأيديولوجيات المختلفة، بما أدى إلى نشوء السّلفية المتشددة.

ـ المعتقدات التعميمية، وهي متوافرة من خلال انتشار التعبئة الدِّينية التي تبلور السخط العام، وتقدِّم الحلول بشكل سلس وسهل، وطبيعة حركات الإسلام السياسي التي تسعى إلى إقامة نظام إسلامي يقوم على العدالة الاجتماعية.

ـ العوامل المسرّعة، وهي الحوادث المستجدة التي سرّعت ظهور التطرّف بشكل كبير جداً واستخدام العنف، كالتخلي الأمريكي عن المجاهدين في أفغانستان وعودتهم إلى اليمن، وقيام الوحدة اليمنية، وتغير الظروف السياسية.

ـ المجموعات المتجانسة والمعبأة، وهي المجموعات التي حظيت بشبكة اتصال وبمصادر دعم مالي من خلال رجال الأعمال السعوديين، وتشكُّل الجماعات المقاتلة في اليمن من العائدين من أفغانستان، ووجود قيادة كاريزمية يدين لها الجميع بالولاء والطاعة.

ـ أعمال الرقابة الاجتماعية، وهي الأعمال التي كانوا يوجهونها، مثل ملاحقتهم أمنياً، والصعوبة التي كانوا يواجهونها في الانخراط في المجتمع.

ـ ٤ ـ

هذه العوامل كلها، القائمة على الفرضيات التي افترضناها، أدت إلى الأعمال الجمعية المتطرّفة. وعليه، تم إثبات الفرضية الأصلية للبحث والفرضيات المتفرعة عنها بدرجة عالية من الصدقية، وفق معامل ارتباط بيرسون الذي وجد ارتباطاً قوياً، سواءً كان عكسياً أو طردياً، بين العوامل المختلفة (اجتماعية، اقتصادية، سياسية، فكرية ـ ثقافية) ونشوء ظاهرة التطرّف الدِّيني في المجتمع اليمني.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، سعد الدين. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي: التقرير السنوي.** القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٥.

إبراهيم، عبد الله. **البحث العلمي في العلوم الاجتماعية.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **المحلى.** القاهرة: دار الفكر، [د. ت.].

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية.** ط ٤. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨١. ٧ ج.

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة.** تحقيق أحمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]. ٣ ج.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية.** القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

أبو غانم، فضل علي. **القبيلة والدولة في اليمن.** صنعاء: مطابع الكتاب المدرسي، [د. ت.].

أركون، محمد. **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟.** ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.

أسد اللهي، مسعود. **الإسلاميون في مجتمع تعددي.** ترجمة دلال عباس. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٤.

الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين.** ط ٢. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥.

الأشموري، علي محمد. **الآراء الفقهية للإمام زيد بن علي المعاملات والأحوال الشخصية والولاية.** صنعاء: [د. ن.]، ٢٠٠٥.

أم سلمة السلفية. **تحذير الفتاة العفيفة من تلبيسات الزنداني الخبيثة.** إشراف وتقديم مقبل بن هادي الوادعي. صنعاء: دار الآثار، ٢٠٠٠.

أمين، صادق. **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية.** عمّان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٧٨.

أومليل، علي. **العنف والسياسة في الوطن العربي.** عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري.** بيروت: عالم الكتب، [د. ت.]. ٩ ج.

البداينة، ذياب موسى. **المرشد إلى كتابة الرسائل الجامعية.** الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٩٩٩.

بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية.** بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٣.

بركات، محمد توفيق. **سيد قطب: خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه.** بيروت: دار الدعوة، [د. ت.].

البنا، حسن. **الرسائل الثلاث.** القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

بوتومور، توم. **علم الاجتماع السياسي.** ترجمة وتحقيق وميض نظمي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.

بورتيللي، هوغ. **غرامشي والمسألة الدينية.** باريس: منشورات أنتروبوس، ١٩٧٤.

بورغا، فرانسوا. **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية.** ترجمة سحر سعيد. دمشق: دار قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية.** ط ٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. **سنن البيهقي الكبرى.** تحقيق محمد عبد القادر عطا. مكة المكرّمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤. ١٠ ج.

الترابي، حسن [وآخرون]. **الإسلاميون والمسألة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦)

الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**. تحقيق أحمد محمد شاكر [وآخرون]. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]. ٥ ج.

التقرير العالمي للحرية الدينية ٢٠٠٥. واشنطن: وزارة الخارجية الأمريكية، مكتب الحرية الدينية، ٢٠٠٦.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)

جرونيبام، غوستاف. **حضارة الإسلام**. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٥٦.

الحجوري، يحيى بن علي. **المبادئ المفيدة في التوحيد والفقه والعقيدة**. صنعاء: دار الآثار، [د. ت.].

الحكيمي، عبد الفتاح. **الإسلاميون والسياسة: الإخوان المسلمون نموذجاً**. صنعاء: المنتدى الجامعي، ٢٠٠٣.

الحميري، نشوان. **الحور العين**. بيروت: دار آزال، [د. ت.].

الخشاب، سامية مصطفى. **دراسات في الاجتماع الديني: الكتاب الأول: علم الاجتماع الديني**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨.

الخطيب، شريف الشيخ صالح أحمد. **الإمام زيد بن علي المفترى عليه**. صنعاء: دار الندوة الجديدة، ١٩٨٤.

الخميني، روح الله. **الحكومة الإسلامية**. بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٨.

الدغشي، أحمد محمد. **الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراسة منهجية شاملة: طبيعة النشأة والتكوين، عوامل الظهور وجدلية العلاقة بالخارج، مشاهد المستقبل**. صنعاء: مكتبة خالد بن الوليد؛ دار الكتب اليمنية، ٢٠٠٩.

ـــــ . **الفكر التربوي لتنظيم القاعدة**. بيروت: الانتشار العربي، ٢٠١٢.

دوركهايم، إميل. **الأشكال الأولية للحياة الدينية**. ط ٣. برلين: منشورات كادريج، ١٩٨٥.

دويدري، رجاء وحيد. **البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العملية**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

الدين في المجتمع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

زايد، أحمد. **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦. (عالم المعرفة؛ ٣٢٦)

زكريا، فؤاد. **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**. ط ٢. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٧.

الزين، محمد خليل. **تاريخ الفرق الإسلامية**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٥.

السايح، أحمد عبد الرحيم. **رسالة في رعاية المصلحة للإمام الطوفي**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٣.

سعد، حسين. **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٢)

سعيد، عبد الكريم قاسم. **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.

السقاف، فارس. **الإسلاميون والسلطة في اليمن: تجربة التجمع اليمني للإصلاح**. صنعاء: منشورات مركز دراسات المستقبل، ١٩٩٧.

ـــــــ. **اليمن والإرهاب: قبل أحداث ١١ سبتمبر وما بعدها**. صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر؛ مركز دراسات المستقبل، ٢٠٠٣.

السميري، نشوان محمد. **التعددية السياسية في اليمن: أسس التجربة وحدود الممارسة**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد والمركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠١.

السياني، عبد الله هاشم. **الإخوان المسلمون والسلفيون في اليمن**. صنعاء: مركز الرائد للدراسات والبحوث، ٢٠٠٢.

سيد، بوبي س. **الخوف الأصولي المركزية الأوروبية وبروز الإسلام**. ترجمة عبد الرحمن أياس. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.

السيد، رضوان. **سياسات الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ١٩٨٦.

السيد، فؤاد البهي. **علم النفس الإحصائي وقياس العقل البشري**. ط ٣. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٩.

الشرجبي، عادل مجاهد. **أزمة التحول الديمقراطي في اليمن.** صنعاء: مؤسسة العفيف الثقافية، ٢٠٠٦.

الشرجبي، قائد نعمان. **الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني.** بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.

شرح النووي على صحيح مسلم. ط ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢.

شرف الدين، أحمد حسين. **تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن.** صنعاء: مطبعة الكيلاني، ١٩٦٨.

الشميري، سمير عبد الرحمن. **المجتمع المدني والجماعات التقليدية: المؤتمر الأول لعلماء وباحثي علم الاجتماع.** صنعاء: جامعة صنعاء، ٢٠٠٨.

الشوكاني، محمد بن علي. **السيل الجرار.** تحقيق محمود إبراهيم زايد. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

صافي، سمير خالد. **البرنامج الإحصائي** = *Stochastic Package for Social Sciences (SPSS)*. غزّة: مكتبة آفاق، ١٩٩٩.

الطارق، علي سعيد. **سيكولوجية القيادة: دراسة تطبيقية في اليمن.** صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك.** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩. ٥ ج.

الطويل، ناصر. **الحركة السياسية والنظام السياسي في اليمن: من التحالف إلى التنافس.** صنعاء: [د. ن.]، ٢٠٠٩.

الظاهري، محمد محسن. **المجتمع والدولة دراسة لعلاقة القبيلة بالتعددية السياسية والحزبية: الجمهورية اليمنية كنموذج تطبيقي.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم.** تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده.** تحقيق محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦. ٣ ج.

عطوي، جودت عزة. **أساليب البحث العلمي: مفاهيمه ـ أدواته ـ طرقه الإحصائية.** عمّان: دار الثقافة، ٢٠٠٠.

عماد، عبد الغني. **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

ـــــ. **منهجية البحث في علم الاجتماع: الإشكاليات، التقنيات، المقاربات.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧.

عمارة، محمد. **تيارات الفكر الإسلامي.** القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٢.

ـــــ. **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري.** القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥.

غدنز، أنتوني. **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية).** بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة وتقديم فايز الصُيّاغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥. (علوم إنسانية واجتماعية)

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين.** ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

فضل الله، مهدي. **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨.

فيبر، ماكس. **الاقتصاد والمجتمع.** ط ٣. باريس، منشورات بلون، ١٩٧١. ٢ ج.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن.** ط ١٠. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ. **معالم في الطريق.** ط ١٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.

كاهين، كلود. **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية.** تعريب بدر الدين القاسم. دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٢.

كتاب الإحصاء السنوي ١٩٩٨. صنعاء: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، ١٩٩٩.

كتاب الإحصاء السنوي ٢٠٠٨. صنعاء: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، ٢٠٠٩.

كتاب الإحصاء السنوي ٢٠١٠. صنعاء: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، ٢٠١١.

ليجيه، دانيال هيرفيه وجان بول ويلام. **سوسيولوجيا الدين.** القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

ماضي، أحمد. **الأسس الفكرية والأهداف العملية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩. (سلسلة الإسلام السياسي؛ ٨)

المتوكل، محمد عبد الملك. **تجربة التعددية الحزبية والسياسية في اليمن**. القاهرة: مجلة القلم الصريح، ١٩٩٤.

محمد، محمد علي. **تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة**. ط ٢. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩.

المديرس، فلاح عبد الله. **الحركات والجماعات الإسلامية في اليمن، ١٩٢٩ - ٢٠٠٤**. الكويت: مركز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، جامعة الكويت، ٢٠٠٥. (سلسلة الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية؛ العدد ٧).

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. ط ٣. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.

معتوق، فردريك. **معجم العلوم الاجتماعية**. بيروت: دار أكاديميا للنشر، ٢٠٠١.

منصور، فوزي. **خروج العرب من التاريخ**. ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣.

المؤيدي، مجد الدين محمد. **التحف شرح الزلف**. صنعاء: مكتبة بدر، [د. ت.].

المودع، عبد الناصر حسين. **دليل المصطلحات السياسية**. ط ٢. صنعاء: مركز التنمية المدنية، ٢٠٠٦.

الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. ط ٢. الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٩.

الموصللي، أحمد. **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

نصر الله، محمد علي. **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢.

الوادعي، مقبل بن هادي. **الباعث في شرح الحوادث**. صنعاء: دار الحرمين، ١٩٩٩.

ـــــ. **البراءة من الحزبية**. دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣.

ـــــ. **تحذير ذوي الفلاح من طاغوتية الإصلاح**. دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣.

ـــــ . **الديمقراطية كفر.** دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣.

ـــــ . **فتوى في الوحدة مع الشيوعيين.** دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣.

ـــــ . **قمع المعاند وزجر الحاقد الحاسد.** دماج، صعدة: دار الحديث، ١٩٩٣.

الويسي، حسين علي. **اليمن الكبرى.** القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٦٢.

ويليم، جان بول. **الأديان في علم الاجتماع.** ترجمة بسمة بدران. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.

دوريات

حامدي، عبد الكريم. «ضوابط في فهم النص.» **كتاب الأمة** (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة): السنة ٢٥، العدد ١٠٨، ٢٠٠٥.

السلمي، صادق. «مواجهات عنيفة مع القاعدة جنوباً وبين الحوثيين والسلفيين شمالاً.» **الوطن** (اليمن): ٦/٦/٢٠١٢.

الشرق الأوسط: ٢٩/١١/٢٠١٠.

الشريف، رضوان. «مظاهرات طلابية في جامعة صنعاء والأمن يفرّقهم.» **الوطن**: ١٨/١/٢٠١١.

«صحيفة تكشف عن استلام ٢٧٠٠ شخصية سياسية وقبلية يمنية لرواتب شهرية من السعودية (القائمة الأولى من الأسماء).» يمن برس: ٣ حزيران/يونيو ٢٠١٢.

العودي، حمود. «سوسيولجية العلاقة بين النص الشرعي والنص الوضعي في التاريخ والتراث العربي الإسلامي.» **دراسات يمنية** (مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء): العدد ٥٤، ١٩٩٥.

الفرقان: ذي الحجة ١٤١٧هـ ـ نيسان/أبريل ١٩٩٧م.

مدابش، عرفات. «اليمن: قصّة تمرّد.. الحرب مع الحوثيين تثير تساؤلات حول «الجوانب السياسية والدينية» في النزاع.. والعامل الخارجي.» **الشرق الأوسط**: ٢/٣/٢٠٠٧.

ـــــ وحمدان الرحبي. «مصادر قبلية في اليمن: مقتل العشرات في معارك بين الحوثيين والقبائل.» **الشرق الأوسط**: ١٣/١/٢٠١٢.

مرهون، عبد العزيز. «الانتخابات اليمنية: الأبعاد الداخلية والخارجية.» **شؤون أوسطية**: العدد ١٩، أيار/ مايو ١٩٩٣.

«مظاهرة طلابية أمام جامعة صنعاء تنديداً بالأوضاع الداخلية.» **اليوم السابع**: ٢٢/ ١/ ٢٠١١.

«نهبوا اللواء ١١٥ والأمن المركزي: الجوف تسقط في أيدي الحوثيين.» **الوطن** (صنعاء): ٢٣/ ٣/ ٢٠١١.

مولى، علي الصالح. «الأصولية الإسلامية: قراءة في مقدمات النشأة وتطورها.» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٥٨، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٨.

ولش، راتشل. «أنظمة التعليم والراديكالية الإسلامية في اليمن.» **مدارات**: السنة ١، العدد ٣، ٢٠١٠.

أطروحات ورسائل جامعية

حدرج، باسمة حسين. «أثر وسائل التواصل والاتصال في عقد الزيجات الحديثة.» (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة اللبنانية، المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩).

الشرجبي، سامي محمد نعمان. «السلطة والمعارضة: دراسة في التجربة السياسية اليمنية: التجمع اليمني للإصلاح نموذجاً، ١٩٩٠ ـ ٢٠٠٢.» (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التجارة، جامعة صنعاء، قسم العلوم السياسية، ٢٠١٠).

الشرفي، محمد شرف. «تعامل الإسلاميين مع السلطة في اليمن، ١٩٧٨ ـ ١٩٩٩: دراسة تحليلية.» (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، الخرطوم، ٢٠٠٨).

الطويل، ناصر محمد. «العلاقة بين النظام السياسي والإخوان المسلمون في اليمن: دراسة في المحددات الداخلية والخارجية.» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٩).

القيداني، خالد أحمد. «الاغتراب الوظيفي وعلاقته باحتياجات الموظفين: دراسة تطبيقية على موظفي الدواوين الحكومية في أمانة العاصمة.» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صنعاء، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، ٢٠٠٦).

تقارير ومواقع إلكترونية

الأحصب، أحمد علي. «ما الذي يجعل الأمر مختلفاً في «ربيع» اليمن.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة): ١٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، <http://www.dohainstitute.org/Home/ Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/ac70bfc5-310c-42ff-87ff-9522da18c008>.

«اعتصام طلاب جامعة صنعاء للمطالبة بسقوط الرئيس صالح والمشترك يدعو أعضائه للانضمام.» الوحدوي نت: ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١، <http://www. alwahdawi.net/news_details.php?lng=arabic& sid=7116>.

«انضمام التيار السلفي في اليمن للثورة الشعبية.» منتدى حجاج: ٢٥ نيسان/ أبريل ٢٠١١، <http://www. hjjaj.net/vb/showthread.php?t=23930>.

باروت، محمد جمال. «مئوية المودودي ومسؤولية الإخوان.» التجديد العربي: ١٨/ ١٢/ ٢٠٠٣، <http://arabrenewal.info>.

البكيري، نبيل. «السرورية: خارطة الانتشار والتواجد.» أون إسلام: ٤ آذار/ مارس ٢٠١٠، <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/organizations-political-parties/113355-2010-03-04%2013-10-59.html>.

بوتشيك، كريستوفر. «الحرب في صعدة: من تمرّد محليّ إلى تحدٍّ وطني.» مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، برنامج الشرق الأوسط: العدد ١١٠، نيسان/ أبريل ٢٠١٠.

«الدفاع تقول إن البحرية أغرقت ١٠ قوارب للقاعدة: الجيش يسيطر على زنجبار عاصمة أبين ويبدأ عملية «السيوف الذهبية» واشتباكات عنيفة في شقرة.» المصدر أون لاين: ١٢ حزيران/ يونيو ٢٠١٢، <http://almasdaronline.com/ index.php?page=news&article-section=1&news_id=33063&utm_source=twitterfeed&utm_medium=facebook>.

«قال إن الطيران السعودي قتل ٢٠ جندياً يمنياً في المنزالة: الحوثي يفتح جبهة جديدة مع السعودية في منطقة الجابري، والجيش يستولي على باب نجران بصعدة.» المصدر أون لاين: ١١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩، <http://www. almasdaronline.com/?page=news&news_id=3601>.

«السلفيون في اليمن وموقفهم من الثورة.» منبر علماء اليمن: ٢١ أيار/ مايو ٢٠١١، <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=5155>.

«السلفيون في اليمن يشهرون أول حزب سياسي تحت مسمى «اتحاد الرشاد اليمني».» المصدر أون لاين: ١٤ آذار/ مارس ٢٠١٢، <http://almasdaronline.com/index.php?page=news&article-section=1&news_id=29742>.

عايش، عبده. «اتهام إيران بعرقلة المبادرة الخليجية باليمن.» الجزيرة نت: ٢٠/ ٥/ ٢٠١٢، <http://www.aljazeera.net/news/pages/e5808e20-00db-4503-b536-c3fa13a56140>.

«قادة تيار الحكمة ينسحبون من حزب اتحاد الرشاد اليمني: مصادر: خلافات تنظيمية تهدد بفشل العمل السياسي المشترك لتيارات العمل السلفي باليمن.» مأرب برس: ٣ أيار/ مايو ٢٠١٠، <http://marebpress.net/news_details.php?lang=arabic&sid=43155>.

القديمي، نواف عبد الرحمن. «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: ١٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٢، <http://www.dohainstitute.org/Home/Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/881543a9-bcf9-4893-bedc-7733797beabc>.

القروي، هشام. «ثورة اليمن: استبدال علي عبد الله صالح أم استبدال مؤسسات مفوّتة؟.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: ٢ أيار/ مايو ٢٠١١، <http://www.dohainstitute.org/Home/Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/fd53340c-3417-426f-9988-a3cb1eb9dfe8>.

«مجلة فورين بوليسي: فشل الحركات الإسلامية بالاندماج في العملية السياسية في اليمن يهدّد باندلاع حرب طائفية.» عدن الغد: ١٢ شباط/ فبراير ٢٠١٠، <http://adenalghad.net/print/news/7493.htm>.

موقع الجهاز المركزي للإحصاء ـ وزارة التخطيط والتعاون الدولي، <http://www.cso-yemen.org>.

موقع شبكة يمن تودي نت: ١٥ حزيران/ يونيو ٢٠١٠، <http://yementoday.net/~saleh/index.php?option=com_content&view=article&id=3157:2010-06-15-06-56-14&catid=61:2009-02-20-16-01-32>.

«الناطق الرسمي باسم الائتلاف السلفي: على الرئيس صالح أن يقتدي بالحسن بن علي ويترك السلطة حقنا لدماء المسلمين.» حاوره عبد الرزاق الجمل. التغيير: ١٨/ ٥/ ٢٠١١، <http://www.al-tagheer.com/news 29868.html>.

«نبذة تعريفية عن محافظة أبين.» المركز الوطني للمعلومات (اليمن)، <http://
www.yemen-nic.net/gov er/apyan/brife>.

هاريس، أليستير. «التذرع بالتظلمات القاعدة في شبه جزيرة العرب.» مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، برنامج الشرق الأوسط: العدد ١١١، أيار/مايو ٢٠١٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Adams, Charles J. *Mawdudi and the Islamic State*. New York: Oxford University Press, 1963.

Chilcote, Ronald H. *Theories of Comparative Politics*. Boulder, CO: Westview Press, 1981.

Dekmejian, Richard Hrair. *Islam in Revolution-Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1985.

Doyle, James A. and Michelle A. Paludi. *Sex and Gender: The Human Experience*. Dubrique, Iowa: W. C. Brown Publishers, 1985.

Gould, Julius and William L. Kolb (eds.). *A Dictionary of the Social Sciences*. New York: Free Press, 1969.

Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Jan, Pahl. *Money and Marriage*. London: Macmillan, 1989.

Kepel, Gilles. *The Roots of Radical Islam*. Translated by Jon Rothschild. London: Saqi, 2005.

Lewis, Bernard. *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_______. *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. London: Alcove Press, 1973.

Macfarlane, Leslie J. *Political Disobedience*. London: Macmillan Press, 1971.

Nachmias, David and Chava Nachmias. *Research Methods in the Social Sciences*. New York: Saint Martin's Press, 1981.

Oberschall, Anthony. *Social Movements: Ideologies, Interests and Identities*. New Brunswick: Transaction Books, 1993.

Pelletiere, Stephen. *A Theory about Fundamentalism: Hizbollah of Lebanon*. Carliste, PA: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 1995.

Tilly, Charles. *From Mobilization to Revolution*. New Haven, CT: Yale University Press, 1978.

_____ . *Social Movements, 1768-2004*. London: Paradigm Publishers, 2004.

Periodicals

Al-Masudi, Abd Al-Aziz Ibn Qaid. «The Islamic Movement in Yemen.» *Middle East Affairs*: vol. 2, no. 3, Winter-Spring 1995.

Boucek, Christopher. «Yemen: Avoiding a Downward Spiral.» *Carnegie Papers*: no. 102, September 2009.

Carapic, Shella. «Elections and Mass Politics in Yemen.» *Middle East Report*: vol. 27, no. 3, July-September 1997.

Carroll, Terrance G. «Islam and Political Community in the Arab World.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 18, 1986.

Elits, Herman F. «Islamic Fundamentalism: A Quest a New Order.» *Mediterranean Quarterly*: vol. 1, no. 4, Fall 1990.

Esposito, John L. and James P. Piscatori. «Democratization and Islam.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Sumner 1991.

Fischer, Michael. «Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie.» *Daedalus*: vol. 3, no. 1, Winter 1982.

Friedman, Thomas L. «It's all About Schools.» *New York Times*: 10/2/2010.

Glosemeyer, Iris. «Dancing on Snake Heads in Yemen.» *Canadian Defense and Foreign Affairs Institute*: May 2009.

Hedberg, Nicholas J. «The Exploitation of a Weak State: Al-Qaeda in the Arabian Peninsula in Yemen.» *Naval Postgraduate School Monterey* (California): June 2010.

Hill, Stuart and Onald Rothchild. «The Contagion of Political Conflict in Africa and the World.» *Journal of Conflict Resolution*: vol. 30, no. 4, December 1980.

Hudson, Michael. «After the Gulf War Prospects for Democratization in the Arab World.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Sumner 1991.

Kerbo, Harold R. «Foreign Involvement in the Pre-Conditions of Political Violence: The World System and the Case of Chile.» *Journal of Conflict Resolution*: vol. 22, no. 3, September 1978.

Layachi, Anser. «Industralization and Working Class Formation in Algeria.» *Arab Journal of Economic Research* (Cairo): no. 2, Fall 1993.

Lewis, Bernard. «Islamic Movement.» *Middle East Insight*: 4 November 1984.

Rosenthal, Erwin Isak. «The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice.» *Dar Islam*: vol. 50, April 1975.

Sigler, John. «Understanding the Resurgence of Islam: The Case of Political Islam.» *Middle East Affairs Journal*: vol. 2, no. 4, 1996.

Weir, Shelgh. «A Clash of Fundamentalisms Wahhabism in Yemen.» *Middle East Report*: vol. 27, no. 3, July-September 1997.

Reports and Websites

«Country Analysis Brief: Yemen.» Energy Information Administration: March 2010, <http://www.eia.doe.gov/emeu/cabs/Yemen/pdf.pdf>.

<http://wikileaks.org/cable/2007/05/07SANAA907.html>.

<http://wikileaks.org/cable/2008/07/08SANAA1165.html>.

فهـــــرس

- ب -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ